Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.
Sechster Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.
Sechster Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Uebersichten.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

N a c h r i c h t.

Jede neu beginnende Zeitschrift bedarf einiger Jahre, um in ihrem Werthe und in wiefern sie ein Bedürfniß in Wissenschaft und Litteratur befriedigt, anerkannt zu werden — so auch der Lauf bei den theologischen Studien und Kritiken, denen erst beim dritten Jahrgang (1830) volle günstige Aufnahme zu Theil wurde.

Vom 1. und 2. Jahrgang (1828 und 1829) ist daher eine Anzahl Exemplare übrig geblieben, die der Verleger zur Hälfte des Preises denen darbietet, die im Besitz der folgenden Jahrgänge sind: die Jahrgänge 1828 und 1829 zu fünf Thalern statt des Preises von 10 Thlrn.

Alsbald nach dem Erscheinen eines Heftes werden die Honorare für die darin befindlichen Aufsätze entrichtet; da dieß, um Porto-Kosten zu ersparen, gewöhnlich auf dem Wege des Buchhandels geschieht, so können Irrungen und Verzögerungen — leicht eintreten. Deshalb wird ergebenst gebeten, den Verleger zu befragen, falls beim Erscheinen eines neuen Heftes das Honorar für Beiträge in einem frühern noch nicht sollte zu Händen gekommen seyn.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.
Sechster Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

richt halten, mit einem Wunsche vor das theologische Publikum zu treten, der sich gerade auf die unbefangene, keinem Parteizweck dienende Schilderung edler und wirkungsreicher Hingeschiedener bezieht. Dennoch kann ich mich nicht enthalten, meinen Wunsch auszusprechen, und hoffe selbst, tiefer erwogen, in der gegenwärtigen Lage der Dinge eine Rechtfertigung dafür zu finden.

Wenn es in der That eine sittliche Weltordnung gibt und ein Gott in der Geschichte lebt, so kann doch der Gang der Dinge, wie dunkel und verwirrt er auch jetzt vor uns liegen mag, nicht zu endlicher Zerstörung, zu dauernder Entzweiung und Verwilderung, sondern er muß jederzeit und auch jetzt wieder zur Erhaltung und Ordnung, zur höheren Einheit und schöneren Gestaltung des Lebens hinführen. Es muß aus allen Erschütterungen und Umwandlungen doch zuletzt ein gereinigtes und veredeltes Positives als das befriedigende Resultat für die Folgezeit hervorgehen. Dieses entwickelt sich aber als etwas Menschliches nothwendig im Zusammenhang mit Früherem, in geschichtlicher Fortbildung; denn selbst durch Revolutionen wird der Zusammenhang nicht geradezu abgebrochen, sondern nur verhüllt. Wer allen Zusammenhang mit der früheren Zeit, alles geschichtliche Leben aufheben und geradezu von vorne anfangen will, der erfährt sicher über kurz oder lang, daß er auf Sand gebaut hat. Die Vergangenheit darf uns — warum hätten wir sonst einen so tief eingepflanzten Sinn für dieselbe? — nie verloren gehen, sondern muß ihren guten und gesunden Bestandtheilen nach in die Gegenwart und Zukunft hineinwachsen, muß immer wieder für das kommende Geschlecht erweckt und belebt werden. Dieß geschieht aber durch echte, geistvolle, das Leben wirklich zur Anschauung bringende Geschichte, und namentlich durch Schilderungen ausgezeichneter, bedeutend wirksamer und ihre Zeit repräsentirender Männer. Es fordert also gerade die Zeit einer eigenthümlichen Gestaltung wie die

aus Büchern zu Lernende ist es doch nicht an und für sich, was den echten Theologen constituirt, sondern dieß ist das geistige Band, wodurch alle Kenntnisse zu einem lebendigen Ganzen verknüpft sind, die Richtung, die sie im Dienste der Religion erhalten, das höhere Leben, in das sie aufgenommen und von dem sie getragen werden. Wenn irgendwo, so ist es hier der Geist, der lebendig macht, und der über den Wassern der Gelehrsamkeit schweben muß, um ihnen Gestalt und Wirkungskraft zu geben. Wer aber wahren Geist hat, bei dem wird sich derselbe als das Leben erzeugende Princip, als das Ursprüngliche, immer auch in einer mehr oder minder kräftigen Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit offenbaren; ein solcher wird nie schlechthin von einem Meister abhängen oder einer Schule angehören, sondern, ein Mann für sich, durch sich selbst seinen Standpunkt einnehmend, wird er auch innere eigenthümliche Wirkungen in seinen näheren und entfernteren Umgebungen hervorbringen. Solche Männer, lebendige, selbstständige und einflußreiche Vertreter des theologischen Geistes und Lebens, in denen eine in der Zeit vorhandene religionswissenschaftliche Bestrebung wie eine Pyramide in ihrer Spitze ausgeht, sie sind es zunächst, deren Schilderung wir hier beabsichtigen, weil nur die Darstellung solcher eigenthümlichen wissenschaftlichen Erscheinungen ein tieferes Interesse erregen und fruchtbar wirken kann. Indeß ist doch, wie gesagt, die Gelehrsamkeit etwas wesentlich zur Theologie Gehöriges und Unentbehrliches, und es können sich Männer durch großartige, erfolgreiche Förderung der zur Theologie erforderlichen Gelehrsamkeit hohe Verdienste erwerben, auch wenn der eigentlich theologische Geist nicht so kräftig und erregend bei ihnen hervortritt. Sie können treffliche und glückliche Arbeiter für historische und philologische, wenn auch nicht unmittelbar für religiöse Wahrheit seyn. Die Wahrheit aber dient der Wahrheit, und durch jeden scientivischen Fortschritt, selbst wenn er unmit-

und Kirche könnte auch in größeren vergleichenden Zügen geschildert werden.

Ohne Zweifel wird es als zweckmäßig betrachtet werden, wenn wir diese Charakterzeichnungen vorzugsweise auf Verstorbene beschränken. Der Hingeschiedene erhebt sich über die Schranken einer falschen Vorliebe und einer engherzigen Mißgunst, er zwingt beinahe von selbst das edlere Gemüth zu einer unbefangenen und doch hochsinnigen Betrachtung, zu einer reinen Auffassung und würdigen Darstellung; auch ist seine Lebensbahn abgeschlossen, bietet ein Ganzes dar, und läßt über den Werth, ja zum Theil schon über den Erfolg seiner Bestrebungen ein umfassendes Urtheil zu. Todtengerichte im menschlichen Sinne des Wortes, im Bewußtseyn eigener Mangelhaftigkeit, ohne Anmaßung und Bitterkeit, mit Ernst und Milde, mit unbestochener Gerechtigkeit und Freimüthigkeit abgehalten, wie es sich für den geziemt, der selbst als Sterblicher einem ausgezeichneten Hingeschiedenen gegenüber steht, solche Gerichte, in denen sich offene Wahrheit und schonende Liebe gatten muß, möchten und sollten diese Schilderungen seyn. Das Alles aber wird am sichersten erreicht, wenn der Geschilderte schon vom Schauplatz abgetreten, den nächsten persönlichen Beziehungen und Interessen entrückt ist. Es kann freilich unter gewissen Bedingungen auch bei noch Lebenden erreicht werden, und wer sich die Selbstentäußerung zutraut und wirklich die Kraft besitzt, einen Mitlebenden so frei, so unbefangen und gerecht wie einen Todten zu behandeln, dessen Darstellung soll uns auch willkommen seyn; ungleich willkommener auf jeden Fall als diejenige Schilderung, welche einem Verstorbenen das darbringen zu müssen glaubt, womit man wohl Lebende erfreut, ein schmeichelndes Lob und ein gutmüthiges Bedecken der Schwächen. Dessen haben sich die Studien ihres Wissens noch nicht schuldig gemacht, und wünschen jetzt nicht damit anzufangen.

form zugleich das ewig Wahre, Schöne und Gute hervorleuchte, das auch uns Licht und Erhebung gewährt. Besonders dürften hier vergleichende Schilderungen, vitae parallelae, an der Stelle seyn, um uns die Vergangenheit näher zu bringen und zu den interessantesten Beziehungen Anlaß zu geben.

Was die innere Beschaffenheit und die Form solcher Charakteristiken betrifft, so erlaube ich mir folgende Vorschläge. Sie sollen nicht eigentliche Biographieen seyn, dieß würde der Tendenz und Einrichtung unserer Zeitschrift nicht entsprechen. Da jedoch eine wirklich geist- und gemüthvolle Theologie sich stets aus und mit dem Leben ihres Urhebers entwickelt und der Gang des Schicksals auf jeden wahrhaft innerlichen Theologen von großem Einfluß ist, so mögen die wichtigsten Lebensmomente des zu schildernden Mannes hervorgehoben werden, aber in der Regel nur solche, die auf seine religiöse und wissenschaftliche Entwickelung bestimmend eingewirkt haben. Aehnlich, denke ich, verhalte es sich mit der Aufführung der Schriften. Auch diese mag statt finden, wenigstens die Angabe der wichtigeren; aber es darf auch hier nicht ein eigentlich litterärischer Zweck verfolgt, sondern es soll der höhere wissenschaftliche Gesichtspunkt festgehalten werden. Nicht ein notizenreiches Verzeichniß wird das Rechte und Wünschenswerthe seyn, sondern eine gedrängte Zusammenfassung des Inhaltes, eine geistvolle Bezeichnung des Sinnes und der Tendenz, eine Hervorhebung der innerlichen Bedeutung der Hauptproductionen eines Mannes.

Die Hauptsache bleibt immer ein treues, lebendiges, scharf gezeichnetes Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit, des theologischen Geistes, des Denkens und Strebens eines Mannes, so daß es möglichst anschaulich wird, was er in seinem Innersten, was er seinem besten Theile nach war, wie er dieß geworden, von welchen

Wahrheit auch lebendig seyn, es wird nicht, wie ein Schatten, spurlos an der Seele des Betrachters vorüberziehen, sondern sich tiefer eingraben, Wurzeln schlagen und neue Keime hervortreiben. Wenn nach einer solchen Darstellung theologischer Charaktere mit sinnvollem Ernste gestrebt wird, dann ergibt sich von selbst auch die rechte Form, die Lebendigkeit und klare Anschaulichkeit der Darstellung; und es wäre höchstens noch dieß in Erinnerung zu bringen, daß wir uns bei allen Schilderungen die gedrängteste Kürze erbitten müssen, ohne jedoch über den jedesmaligen Umfang, der sich vielmehr aus dem Gegenstand ergeben muß, etwas Allgemeines bestimmen zu wollen.

Möge dieser Vorschlag einer günstigen Aufnahme und Wirkung sich erfreuen! Vielleicht gelingt es dann noch mehr, als bisher schon geschehen ist, der Gegenwart erhebende Bilder aus der Vergangenheit zur Belehrung und Erweckung vorzuhalten und der Zukunft die Anschauung wissenschaftlicher Charaktere aus der Gegenwart zu überliefern, die doch immer von Näherstehenden lebendiger und individueller aufgefaßt werden, als von Nachlebenden. Einstweilen eröffnen wir hier die Reihe der Charakteristiken mit einer biographischen Skizze über den seligen Bischof Münter, die der geistvolle, auch in Deutschland durch seine gelehrten Arbeiten rühmlichst bekannte Schwiegersohn des edlen Verstorbenen, Herr Oberhofprediger und Confessionarius Dr. Mynster, auf meine Bitte gütigst mitgetheilt hat. Es ist dieß zugleich die schicklichste Einleitung zu der nachgelassenen Arbeit Münter's selbst, welche wir in diesem Hefte der Studien liefern. Der Hingeschiedene sprach mehrmals die Absicht aus, einen Beitrag von seiner Hand in unsere Zeitschrift zu geben; Herr Dr. Mynster glaubte also in dessen Sinn zu handeln, wenn er uns den nachfolgenden historischen Aufsatz zustellte, und wir wissen ihm dafür den herzlichsten Dank. Was das Leben

seinen verschiedenen Reisen und sehr ausgebreiteten Verbindungen, nicht bloß die Geschichte der dänischen Kirche und der dänischen Gelehrsamkeit in mehreren Fächern während seines nicht kurzen Lebens umfassen, sondern auch in die mancher anderen Länder eingreifen, und verschiedene Zeiten, so wie viele berühmte und denkenswerthe Männer dem Leser vorführen. Es würde auch nicht an Materialien fehlen, indem von Münter selbst viele Aufzeichnungen und Tagebücher vorhanden sind, und manche Freunde ohne Zweifel seine Briefe werden aufbewahrt haben, so wie er die ganze Sammlung der Briefe seiner gelehrten Freunde und Correspondenten in der schönsten Ordnung hinterlassen hat. Ein solches Unternehmen würde aber, wenn es würdig ausgeführt werden sollte, viele Einsicht und langen anhaltenden Fleiß erfordern; auch könnte es noch nicht mit aller zu wünschenden Offenheit geschehen. Hier begnügen wir uns eine Skizze des denkwürdigen Lebens zu entwerfen. Die Quellen sind hauptsächlich ein Aufsatz, den Münter selbst im Jahre 1819 für die dänische Ausgabe des Conversations-Lexikons geschrieben hat, und eine genaue Bekanntschaft, die, in früher Jugend mit dem Lehrer gestiftet, später mit dem geneigten Vorgesetzten immer unterhalten, in den letzten funfzehn Jahren, in einem sehr nahen Familienverhältnisse, zur innigsten Vertraulichkeit anwuchs. Bei der Arbeit begleiten uns Verehrung und Liebe, aber auch die Freimüthigkeit, die wir alle gegen ihn selbst, auch über ihn selbst, zu brauchen gewohnt waren.

Friedrich — oder nach seinem ganzen Taufnamen, den er aber nie gebrauchte, Friedrich Christian Carl Heinrich — Münter war am 14. October 1761 zu Gotha geboren. Sein Vater, Dr. Balthasar Münter, war aus Lübeck gebürtig, wo seine Voreltern, ursprünglich aus den Niederlanden herstammend, seit ein Paar Jahrhunderten als Bürger und Kaufleute gelebt hatten. Die Mutter, Magdalena Sophia Erne-

schnelle Erhöhung und plötzlicher Sturz die Aufmerksamkeit von ganz Europa erregte, vermehrte seine Celebrität; seine Bekehrungsgeschichte Struensee's ward in mehrere Sprachen übersetzt, und wird noch in England so häufig gelesen, daß vor wenigen Jahren eine neue Auflage derselben nöthig ward. Im Umgang gewandt, leutselig und doch fest, lebte er mit den bedeutendsten Staatsmännern, mit sehr vielen Gelehrten und Künstlern auf dem vertraulichsten Fuße, auch bei dem Bürgerstande und selbst in den niedrigsten Klassen genoß er eines solchen Ansehens und Vertrauens, daß noch nach beinahe 40 Jahren — er starb 1793 — sein Andenken bei der Gemeinde in Segen lebt. Die Stellung des Vaters hatte natürlicher Weise auf die Entwickelung des Sohnes einen bedeutenden Einfluß.

Der Vater lebte in einer sehr günstigen ökonomischen Lage, er konnte sich und den Seinigen alle Bequemlichkeiten des Lebens verschaffen, und an der Erziehung der Kinder wurden weder Kosten noch Sorgfalt gespart. Ein jüngerer Bruder, der den Vornamen des Vaters trug, ein wilder Knabe, in dem aber edles Feuer glühte, und den ein unwiderstehlicher Drang zum Seedienst hinzog, ertrank im 17ten Jahre beim Schwimmen vor Bordeaux. Zwei Töchter schmückten das väterliche Haus; die ältere, Friederike, nachher Gattin des jetzigen geheimen Conferenzraths Brun, den Edelsten Dänemarks und Deutschlands als Schriftstellerin und als Freundin so werth; die jüngere, Johanna, hernach an den, als Schriftsteller bekannten, in mehreren bedeutenden Aemtern gestandenen C. U. D. von Eggers verheirathet, starb 1797. Wie sorgfältig auch die Kinder im münterschen Hause erzogen wurden, scheint es ihnen doch nicht an Freiheit gefehlt zu haben. Der Bischof wußte noch manche recht wilde, doch nie bösartige Knabenstreiche von seiner Kindheit zu erzählen, und die noch lebenden Jugendgenossen stimmen damit überein. Die beiden Predigerhäuser, welche der

seiner Bibliothek und seinen Sammlungen verstattete, entwickelte sich in ihm die Liebe zum antiquarischen Studium, die so schöne Früchte getragen hat. Den Kunstsinn zu wecken und zu nähren, trug die Bekanntschaft mit dem berühmten Kupferstecher Preisler bei. Nur der Musik, obgleich der Vater sie liebte und übte, blieb er immer entfremdet. Ueber seine Studien führte der Vater fortwährende Aufsicht, sah seine Ausarbeitungen durch, kritisirte sie strenge, und war besonders gegen die poetischen Versuche unbarmherzig, vielleicht weil er fürchtete, daß sich der feurige Junge in einen mittelmäßigen Poeten verlaufen möchte. Auch dimittirte ihn der Vater selbst im Jahre 1778 zur Universität, wo er die erste Prüfung — das bei uns sogenannte examen artium — so rühmlich bestand, daß er bei der Inscription eine der lateinischen Reden hielt, welche den Beiden übertragen wurden, die sich am meisten ausgezeichnet hatten.

So bildete sich unter der Anleitung und durch das Beispiel eines trefflichen Vaters, und in den glücklichsten Umgebungen der heranreifende Jüngling. Was er in wissenschaftlicher Rücksicht so vielen ausgezeichneten Männern verdankte, haben wir schon angedeutet, aber auch auf die ganze Bildung mußten diese Verhältnisse sehr vortheilhaft einwirken. Das damalige Leben in den gebildeten Kreisen zu Kopenhagen hat Münter's geistreiche Schwester Friederike Brun in ihrer Jugendgeschichte a) so anmuthig und lebendig geschildert, daß Jeder uns danken wird, der, etwa hier erst auf diese Darstellung aufmerksam gemacht, sie in die Hand nimmt. Wie viele bedeutende Namen glänzen doch hier! die Bernstorfe, Stolberge, Schimmelmann's, Reventlow's, Kramer, Resewitz, Niebuhr, Klopstock, Ger-

---

a) Wahrheit aus Morgenträumen. Aarau 1824.

jetzigen Moden nicht den geringsten Begriff — eher von denen des Alterthums oder des Mittelalters — er liebte kräftige Ausdrücke, und da er sich gar nicht geniren mochte, zeigte er gegen die conventionellen Formen des gesellschaftlichen Anstandes wenig Ehrfurcht. Woran man aber die bessere Erziehung gleich erkannte, war die Offenheit, womit er selbst dieses alles gestand, und die Freiheit, womit er in jeder Gesellschaft auftrat, und auch von dem Vornehmsten nicht eingeschüchtert wurde; denn von der Befangenheit eines bloßen Stubengelehrten war auch nicht die geringste Spur. So zeigte auch sein Gespräch, indem Nichts, was im höheren geselligen Verkehr vorkömmt, ihm fremd war, daß er sich in den besseren Kreisen gebildet hatte. Noch mehr aber zeigte sein ganzes Leben, daß er in der frühen Verbindung mit so vielen Edlen eine bessere Bildung gewonnen hatte, als die bloß äußere der Formen. Es zeigt sich oft in den Kinderspielen ein tieferer Sinn, dessen Aeußerungen erst später recht auffallend werden. So erzählt Fr. Brun, daß die 6 bernstorfschen Kinder nebst den 3 münterschen und noch 2 sehr geliebten Spielkameraden einen Orden unter sich gestiftet hatten, wozu Diplome ausgetheilt wurden, ungefähr so lautend: „N. vergesse nie, daß er gehört zur heiligen Compagnie." „O!" fügt die Erzählerin hinzu, „wohl haben wir's nie vergessen!"

Als Student lebte er vorzüglich mit dem ältesten Sohne des oben genannten T. Rothe, jetzt erstem Deputirten in der schleswig-holstein-lauenburgischen Canzlei, und erstem Mitgliede der Universitäts-Direction, und mit den beiden Snedorffen, von denen der Eine hernach als Professor der Geschichte seine Zuhörer durch seinen geschmackvollen Vortrag bezauberte, leider aber auf einer Reise in England, durch einen unglücklichen Fall vom Wagen, einen frühen Tod fand, der Andere, zuletzt Admiral und Chef des Seecadettencorps, mehrere schöne lyri-

Balle, damals Professor der Theologie, hatte in ihm vorzüglich die Lust zur Kirchengeschichte, für die ihn auch seine natürlichen Anlagen bestimmten, rege gemacht, und Balle's Vorlesungen über diese Wissenschaft, in welchen er seine gründliche Kenntnisse in einem lebendigen und kräftigen Vortrage mittheilte, waren ihm besonders nützlich. In drei Jahren hatte er seinen Cursus vollendet, erhielt in allen Prüfungen den besten Charakter, und wurde mit den ehrendsten Zeugnissen seiner Lehrer entlassen.

Im Frühjahr 1781 ging er nach Göttingen, um seine angefangenen Studien fortzusetzen. Die hohe Achtung, in der sein Vater stand — sagt er selbst in dem oben erwähnten Aufsatze — und die Empfehlungen Klopstock's eröffneten ihm auf dieser Reise den Zutritt zu den ausgezeichnetsten Gelehrten und Dichtern des nördlichen Deutschlands, als Hensler, Jerusalem, Ebert, Herder, Wieland, Gleim und Mehreren, die ihn auf das liebreichste empfingen, und er hatte das seltene Glück, auf seiner Reise dauernde Verbindungen anzuknüpfen. In den zwei Jahren, die er in Göttingen zubrachte, legte er sich unter Heyne, Koppe, Walch und Spittler auf die heilige und profane Philologie und Geschichte, erweiterte auch in den Vorlesungen Böhmer's seine Kenntnisse im Kirchenrecht, worin er schon in Kopenhagen durch die Vorträge J. E. Cölbiörnsen's einen guten Grund gelegt hatte. Bei Gatterer übte er sich alte Diplome und Handschriften zu lesen und zu beurtheilen. Die freundschaftliche Anleitung Spittler's zum historischen Studium setzte, was T. Rothe zu Hause angefangen hatte, fort. Im Herbste 1783 kehrte er nach Dänemark zurück.

Um diese Zeit hat er seine metrische Uebersetzung der Offenbarung Johannis (Kopenhagen 1784. 2. Ausg. 1806.) ausgearbeitet; auch eine dänische Abhandlung über die Fortschritte der Hierarchie unter Innocenz III. (Kop. 1784.).

wälzungen in sehr bedrängte Umstände gekommen war, veranlaßte Münter, daß Dänemark einen Theil seiner Schuld an diesen um die Dänen so verdienten Mann durch eine reiche Collecte abtrug, und hatte ihm auch einen Zufluchtsort in Dänemark, in seinem eignen Hause, bereitet.

So befriedigend erschien Müntern die Reise in späteren Jahren; größere Ansprüche mag wohl der junge Reisende gemacht haben. Wenigstens schreibt Goethe (aus meinem Leben 2 Abth. I. 374) aus Rom: „Doctor Münter ist hier, von seiner Reise nach Sicilien zurückkehrend, ein energischer heftiger Mann, seine Zwecke kenne ich nicht. Er wird im Mai zu Euch kommen, und Mancherlei zu erzählen wissen. Er reiste zwei Jahre in Italien. Mit den Italienern ist er unzufrieden, welche die bedeutenden Empfehlungsschreiben, die er mitbrachte, und die ihm manches Archiv, manche Bibliothek eröffnen sollten, nicht genugsam respectirt, so daß er nicht völlig zu seinen Wünschen gelangte. Schöne Münzen hat er gesammelt u. s. w." Münter hatte Nichts einzuwenden, als ich ihm die Stelle zeigte.

Von Rom aus besuchte er Neapel und Sicilien, und trat auch da in freundschaftliche Verbindungen mit mehreren der edelsten Männer Italiens, unter diesen mit Filangieri und mit dessen Freund Donato Tommasi, damals Advokaten, nachherigem Staatsminister zu Neapel. Eine Frucht dieser Reise waren seine „Nachrichten über beide Sicilien", die er nach seiner Zurückkunft in 2 Bänden herausgab, und die ins Deutsche, Holländische, Italienische, und auszugsweise ins Schwedische übersetzt wurden a).

---

a) Es ist in einem deutschen Blatte den Dänen vorgeworfen worden, daß sie nicht dafür gesorgt hätten, dieses Werk ihrer Litteratur einzuverleiben. Die Urschrift war aber dänisch und wurde in dieser Sprache in den Jahren 1788 u. 89 gedruckt;

dieser Gelegenheit eine Dissertation de aetate versionum N. T. copticarum.

Wenn wir uns nun in den Anfang von Münters theologischer Laufbahn hinein, 40 Jahre zurück, versetzen, wie fremd erscheint uns dann Alles! Die akademische Lehrfreiheit war seit ein Paar Generationen immer dringender gefordert worden, hie und da versuchten einige Lehrer, bald schüchtern, bald frech, wie weit sie gehen dürften, die Regierungen schwankten, ließen bald Alles gehen, und griffen dann wieder plötzlich ein, manchmal sehr zur Unzeit. Die französische Revolution war ausgebrochen, dehnte sich immer mehr aus, und die Bande der Kirche sollten mit denen des Staats zerrissen werden. Auch in Kopenhagen bemächtigte sich die Gährung jetzt vieler Gemüther. Ein sonst nicht bedeutender Schriftsteller griff in einer Wochenschrift alle christlichen Dogmen aufs heftigste an, und so wenig auch selbst die unchristliche Parthei mit seinem Verfahren zufrieden war, war doch die Meinung Vieler auf seiner Seite. Der damalige Bischof von Seeland, gewiß ein sehr ehrenwerther Mann, verdient allen Ruhm, daß er das Einschreiten der Regierung gegen ihn, der keine geistliche Anstellung hatte, immer abzuwehren suchte; hingegen stieg er selbst zu ihm herab, bekämpfte ihn auch wöchentlich, brachte gewiß vieles Gute bei, aber zu weitschweifig und ohne die gehörige Würde. Zuletzt ekelte der Streit die Mehrsten, und die Zeiten waren, was die Religion betrifft, ruhiger oder gleichgültiger geworden.

Unter diesen Reibungen hatte ein akademischer Docent keinen leichten Stand. Wir dürfen nicht behaupten, daß Münter es zu einem festen dogmatischen System gebracht habe. So genau ihm jeder Streit, der über ein Dogma geführt worden, und die verschiedenen Interpretationen der wichtigsten Schriftstellen bekannt waren, so wenig hatte er sich doch, selbst in allen wichti-

Untersuchung und Behandlung aufgeben konnte. Manchmal betrog er sich in seinen Hoffnungen über einen jungen Menschen — „er war im Grunde leichtgläubig, wie wir alle", sagt Fr. Brun über den jüngeren Bruder — aber einen Fähigen hat er nie verkannt, sondern ihm alle Aufmunterung zukommen lassen.

Die wichtigsten Werke, welche er — außer den oben genannten — während dieser Epoche herausgegeben hat, sind: Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker, Anspach 1790; Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens. 2 Thle. Altona 1792—96; vermischte Beiträge zur Kirchengeschichte. Kopenhagen 1798; Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte. 2 Thle. Kopenh. 1801—4, deutsch übersetzt von Evers. Göttingen 1802; dänische Reformationsgeschichte. 2 Thle. Kopenh. 1802; Untersuchungen über die persepolitanischen Inschriften, dänisch in den Schriften d. Ges. d. Wissensch. für 1800, deutsch Kopenh. 1802; Betrachtungen über die natürliche Theologie, Kopenh. 1805. Er hatte auch ein Lehrbuch der ganzen Dogmengeschichte ausgearbeitet, die Herausgabe ward aber durch den Verleger verzögert, und jetzt würde das Buch zu spät erscheinen.

Im Jahre 1791 hatte Münter sich mit Maria Elisabeth Krohn, Tochter des Dr. Herrm. Diet. Krohn, der 1805 als erster Bürgermeister in Lübeck starb, verheirathet. Er fand in ihr nicht bloß eine treue und liebevolle, sondern auch eine geistreiche und lebhafte Gefährtin, die sich vortrefflich für ihn schickte. Sie war seinen Eltern eine zärtliche Tochter, konnte an sehr Vielem, was ihn interessirte, Theil nehmen, ließ ihn in seinem Treiben und selbst in seinen Eigenheiten ungestört, konnte ihm viele ökonomische Details abnehmen, seine Freunde unterhalten, und beschwerliche Besuche auf sich nehmen. Im ersten Jahre lebten sie im Hause der Eltern, nachher

chen wir nicht zu schildern, und bei seinem feurigen Charakter mußte Münter lebhaft davon ergriffen werden. Um sich Erleichterung zu verschaffen, schrieb er eine kleine Schrift: Parallelismen der Geschichte, die 1807 ohne Namen und Druckort erschien. Er schildert darin den Untergang des vandalischen, des sasanidischen und des westgothischen Reichs, und Wilhelm den Eroberer. „Der Freund der Menschheit — sagt er in der Vorrede — weilt bei diesen Trümmern, wie der Wanderer bei einer Leiche weilt, die nicht nach der Natur an Alter oder an Krankheit gestorben ist, sondern plötzlich durch einen eingestürzten Felsen oder durch den Blitz des Himmels zerschmettert wurde." Es war seine Absicht, in einem zweiten Heft Beispiele von Staaten aufzustellen, die durch Muth und Anstrengung sich aus ihren Trümmern erhoben, was aber unterblieb.

Als die Fluthen des Krieges sich so in unsere Nähe hinwälzten, ahneten es freilich Viele, daß das bisher so glückliche Dänemark auch in den Strudel hineingezogen werden müsse. Aller Augen aber richteten sich nach Holstein, wo auch die Streitkräfte Dänemarks sich sammelten. Der Schlag traf von einer ganz anderen Seite. Es ist hier nicht der Ort, uns über den Angriff Englands auf Kopenhagen auszulassen. Ohne Zweck wie ohne Recht wurde eine befreundete Nation aufgeopfert, und da die englische Regierung ihre hinterlistige Expedition damit anfing, ihren eigenen Minister am dänischen Hofe zu täuschen, damit er den Freundschaftsversicherungen seines Hofes selbst glauben, und ihnen so völligeres Zutrauen verschaffen sollte, und demnach Alles hier unvorbereitet, der Feind hingegen mit allen Mitteln reichlich versehen war, gelang die Zerstörung vollkommen. Münter hat selbst die Verwüstung geschildert in einer kleinen Schrift: die Belagerung von Kopenhagen 1807. Er wohnte in einer geringen Entfernung von der Frauen-

mit ihm über diese Gegenstände. Dadurch entstand unter etlichen der älteren Collegen der Verdacht, daß er gegen die Universität conspirire, welchen Verdacht sie ihn manchmal auf kränkende Weise empfinden ließen. Zweitens wurden seine Einkünfte durch diese Beförderung sehr verbessert; und — was das Hauptsächlichste wär — die Stellung eines Bischofs war ihm sehr werth. Schon als Kind hatte er auf die Frage: was willst Du werden? sehr keck geantwortet: „ich will Bischof werden", und die Idee hatte ihn nie ganz verlassen. Es war auch schon früher im Werk gewesen, daß er zum Bischof in Fünen oder in Laaland ernannt werden sollte; dieses unterblieb aber, weil man ihn für die Universität zu erhalten wünschte. Jetzt hatte die Vorsehung besser für ihn gesorgt, und ihm eine Lage gewährt, die ihm ganz zusagte. Denn wie vieles Ansehen auch Münter als Professor im Inlande und Auslande genoß, so sind es doch vorzüglich die 22 Jahre, in denen er den Bischofsstuhl bekleidete, die wir wohl glänzend nennen dürfen.

Als er sein neues Amt antrat, waren zwar Viele der Meinung, daß er, ein Gelehrter, der seine Zeit am liebsten in der Bibliothek zubrachte, von den geistlichen Sachen wenig wisse. Dem war aber nicht so. Als Predigersohn war ihm vieles Detail von Kindheit an bekannt, sein immer fortgesetztes Studium des Kirchenrechts, so wie seine Vorlesungen über die Pastoraltheologie, zogen immer auf's Neue seine Betrachtungen nach der Kirche hin, und wer ihn kannte, weiß, wie sehr ihm diese von jeher am Herzen lag. Als Candidat hatte er sich unter der Anleitung seines Vaters im Predigen geübt — einige Predigten von ihm sind schon in den Sammlungen seines Vaters gedruckt; um ihm mehr Freiheit auf der Kanzel zu verschaffen, hatte der Vater ihn auch zuweilen eine Frühpredigt, wo wenige Zuhörer sich einfanden, nach sehr kurzer Vorbereitung halten lassen. Dennoch müssen wir ge-

nutzt, aber nicht mißbraucht, nicht verrathen wurde. Da er sich mit den Predigern, die er schätzte, gern einließ, und da er ein schnelles Auffassungsvermögen, ein treues Gedächtniß besaß, so kannte er den Zustand an jedem Orte ganz genau, Mängel und Vorzüge. Jenen mit Festigkeit und doch mit Schonung abzuhelfen, war er ernstlich und unermüdet bedacht; denn so gewissenhaft er sich scheuete, Jemandem Unrecht zu thun, so sehr ließ er es sich angelegen seyn, jeder Unordnung ohne Ansehen der Person vorzubeugen. Wo er treue Amtsführung, Talente, Gelehrsamkeit bemerkte, suchte er immer die Verdienste aufzumuntern und hervorzuheben. Für die Ausbildung der Geistlichkeit sorgte er durch jedes Mittel, das ihm zu Gebote stand. Gleich bei seinem Antritte veranlaßte er die Einrichtung eines Pastoralseminariums, so wie er die Candidaten aufmunterte, ihm Abhandlungen und Predigten zur Beurtheilung einzuschicken. Die Prüfung der zu ordinirenden Prediger machte er umfassender, als vorhin gebräuchlich war, und lud die Geistlichkeit der Hauptstadt dazu ein, einmal verweigerte er einem Candidaten, der schon zum Prediger ernannt war, aber sehr unwissend befunden wurde, die Ordination. Den Versammlungen der Pröbste, die zweimal jährlich zu Roeskilde (aus Klopstock's Ode unter dem Namen Rothschild bekannt) stattfinden, suchte er eine wissenschaftliche Tendenz zu geben, indem er auch andre Geistliche zur Theilnahme einlud, und die Einrichtung traf, daß, nach Beendigung der eigentlichen Geschäfte, Abhandlungen vorgelesen wurden. Diese Abhandlungen wurden nachher, wenn sie von einer von den Theilnehmern selbst ernannten Comité dazu würdig befunden wurden, gedruckt, und so ist eine Sammlung in drei starken Bänden unter dem Titel: Wissenschaftliche Verhandlungen der Synode (Landemode) im Stifte Seeland, entstanden, wozu Münter selbst schöne Beiträge geliefert, und die manches Tüchtige enthält. Allmählig ward

die Bischofsweihe unternahm. Er konnte Vieles vertragen, nur nicht was die Ehrfurcht oder was die christliche Duldsamkeit verletzte. War nun das Erste ihm im Anfange oft entgegengetreten, so drängten sich allmählig die Verketzerungssucht und der Buchstabendienst hervor; der Geist der Unruhe und der Herrschsucht, welcher neulich alle Bande der Symbole hätte sprengen wollen, suchte jetzt die Symbole hervor, nicht eben um sich selbst ihnen zu unterwerfen, sondern um damit den Maaßregeln einer Regierung zu trotzen, welche das freie Denken begünstigte, und ungern in die Streitigkeiten der Partheien eingriff, oder um angesehene Männer zu verunglimpfen. Münter ließ Jedem gern seine Ueberzeugung, und es war wirklich zu bewundern, wie er gegen Mehrere derjenigen, die ihm doch oft so bittere Stunden machten, und ihn auf vielerlei Art anfeindeten, persönliche Zuneigung beibehielt, und mit welcher Sorgfalt er manchmal die Folgen ihrer unbesonnenen Handlungen von ihnen abzuwehren suchte. Bei jeder Annäherung kam er ihnen väterlich entgegen, wenn sie aber darauf eine Hoffnung gründeten, ihn mit sich fortzureißen, fanden sie ihn unerschütterlich. Ueberhaupt war das Betragen Münter's in dieser, oft gewiß sehr schwierigen, Lage musterhaft; keine der streitenden Partheien konnte ihn zu den Ihrigen zählen, keine ihn zu Verfolgungen gegen die andere reizen; sie waren oft mit ihm unzufrieden, aber sie konnten ihm ihre Achtung nicht versagen. Um ein öffentliches Zeugniß über die Gesinnung der Vorgesetzten der dänischen Kirche abzugeben, schrieb er schon im Jahre 1817 die berühmte Epistola encyclica ad Clerum, welche von allen Bischöfen und dem Generalsuperintendenten der Herzogthümer unterschrieben wurde, worin die Vernunftscheu mit Eifer bekämpft, die augsburgische Confession nach Gebühr gepriesen, aber auch gezeigt wird, daß es ihre Bestimmung nicht ist, die heilige Schrift in den Schatten zu stellen, oder den christlichen Geist durch

Zwar mochte er nicht Tagelang in Comptoirgeschäften sitzen, wich zuweilen aus, wenn man zu ungelegener Zeit darüber mit ihm sprechen wollte, besonders wenn er Widerspruch befürchtete, denn das Disputiren liebte er gar nicht. Wenn es ihm aber gelegen war, gab er sich mit seinen Sachen sehr gern ab, ging auf das Comptoir immer ab und zu, sah die Sachen durch, oder ließ sie sich referiren, und wußte damit sehr gut Bescheid; er hatte einen leichten Geschäftsstyl und die Bedenken und Briefe, die er selbst aufsetzte, waren sehr klar und deutlich. Oft wenn wir so über eine Sache sprachen, setzte er sich mitten im Gespräch hin, schrieb, daß die Feder rauschte, und in einem Augenblicke hatten wir einen Geschäftsbrief, so schön als man ihn nur wünschen konnte. Er war aber in Geschäften nicht von Grillen frei, die er manchmal recht eigensinnig behauptete; auch liebte er wohl zuweilen Hindernisse zu finden, oder selbst zu erträumen, um seine Meinung dennoch durchsetzen zu können. Wenn dieses ihm gelang, machte es ihm große Freude; mißlang es, so ging es ihm selten sehr nahe, doch kam er gern gelegentlich darauf zurück, um es von einer andern Seite zu versuchen. Dennoch hatten ihn alle höhere und niedere Beamten, mit denen er zu thun hatte, sehr lieb, wie er denn auch im Grunde ein sehr verträglicher und versöhnlicher Mann war.

Freilich aber glänzte er als Gelehrter am meisten, und als solcher hatte er jetzt eine so glückliche Lage, wie er sie sich nach seiner Sinnesart nur wünschen konnte. Denn es war gar nicht seine Absicht oder seine Lust, sich bloß in Bücher zu vergraben; konnte er auch, wenn er einen Vormittag ruhig in seinem Cabinette hatte zubringen können, sagen, daß ihm dann auch gar Nichts in der Welt fehle, so fühlte und gestand er doch, daß er nicht immer so leben könnte, sondern daß er einer thätigen Berührung mit der Welt bedürfte. Diese gab ihm sein Amt,

folgern. Diese großen Sammlungen hatten ihn verhältnißmäßig sehr wenig gekostet, denn er hatte ein großes Sammlertalent, ließ sich keine Gelegenheit entwischen, Etwas wohlfeil an sich zu bringen, oder durch einen vortheilhaften Tausch eine Lücke auszufüllen; sehr Vieles wurde ihm auch geschenkt. Die Sammlungen waren in der schönsten Ordnung, so wie alle seine Sachen; denn wie nachlässig es auch in seinem Zimmer aussah, und wie verwirrt auch das neu Angekommene oder neulich Gebrauchte oft unter einander zu liegen schien, so hatte doch alles seine Stelle, und er wußte es sehr leicht zu finden. Die Beschäftigung mit diesen Sammlungen war ihm die angenehmste Zerstreuung. Einem kleinen Enkel, der ihn fragte: was hast du in dem Schranke? antwortete er: das ist das Spielzeug deines Großvaters. In den letzten Jahren kam er zufällig in den Besitz einer Anzahl Conchylien. Da erwachte die Neigung wieder, die ihm Spengler schon in seiner Kindheit beigebracht hatte, und da er eine sehr ausgebreitete Bekanntschaft hatte, und da Jedermann ihm gern eine kleine Gefälligkeit erzeigen wollte, so war auch hier in kurzer Zeit ohne Kosten eine hübsche kleine Sammlung vorhanden.

Unter diesen Sammlungen ging er nun, wenn er eben keine Arbeit unter der Feder hatte, herum und — möchte ich sagen — naschte. Er las sehr schnell, behielt auch sehr gut, was ihn interessirte, selten aber las er ein Buch vom Anfang bis zu Ende; denn wenn er freilich sehr viele Bücher ganz gelesen hat, so geschah dieses, oft nach sehr langen Zwischenräumen, durch immer wiederholtes Zurückkehren dazu. Da er sehr viel mit sich allein war, keine sogenannte Zerstreuungen liebte — nach seinem sechzigsten Jahre ging er des Abends nie aus, ausgenommen, wenn er am Hofe erscheinen mußte, oder etwa in eine Gesellschaft von gelehrten Freunden — so mehrte sich auf diese Weise immer das Materiale seines

hegte, behandelte er wie seinesgleichen. Er ging mit ihnen seine Sammlungen durch, ließ sie nachschlagen, Citate berichtigen, Auszüge und Zeichnungen machen, dictirte ihnen auch Werke und Briefe, wenn ihm dieses bequemer war, oder wenn seine Augen litten. Wie nun die Gehülfen hiedurch vieles lernten, so machten sie ihn auch auf vieles aufmerksam. Auch für die älteren gelehrten Freunde hatte er immer einen Auftrag oder eine Frage bereit, und es fiel ihm fast immer im Augenblicke ein, wozu ihm jeder eben nützlich seyn konnte.

Wenn wir nun dieses alles im weitläuftigen Sinne seinen gelehrten Apparat nennen dürfen, so gehörte gewiß viele und lebendige Geisteskraft dazu, diesen Apparat so in Ordnung und in gegenseitig eingreifender Verbindung zu halten, und so zu handhaben, daß er für seine Zwecke immer bereit war. Es war auch in dem Manne eine eminente Geisteskraft, wie dieses schon die Menge und die Mannichfaltigkeit seiner gelehrten Werke bezeugt, die er unter so vielen und so bedeutenden Amtsgeschäften ausgearbeitet hat.

Wir haben neulich ein sonderbares Urtheil über Münter gelesen. „M. hat mir geschrieben — heißt es in einem Briefe von Reinhold (Baggesens Briefwechsel I. S. 233. vergl. S. 238.) — aber nichts davon, ob er sein Vorhaben, die neue Philosophie zu studiren, ausgeführt habe. Wie ist das Feuer dieses sonst so braven Mannes so kalt! Wie verdreußt mich seine kalte Freundschaftsversicherung.“ Freilich war Münter für die krampfhaften Anbetungen nicht geschaffen; er mochte sie weder darbringen noch annehmen, so waren aber auch seine Freunde vor den plötzlichen Aufwallungen einer gekränkten Eitelkeit sicher, und wer die Treue eines grundehrlichen Gemüths suchte, der fand sich wahrlich nicht getäuscht. Philosophie war eben nicht Münters Sache; er machte auch keine Ansprüche darauf. Jede Wissenschaft

konnte dann wohl zuweilen sagen: „ich bin in dieser Zeit recht faul, ich mache mir aber deshalb keine Sorge, denn ich weiß, es wird schon wieder kommen.“ Und wahrlich es kam schon wieder! Denn wenn der Geist ihn anwehte, setzte er sich hin, und schrieb mit laufender Feder ein Capitel nach dem andern nieder. Es war freilich nur erster Entwurf, er ließ Lacunen offen, die er nachher ausfüllte, hörte auch zuweilen mitten in einem Abschnitte auf, wenn ihm noch einige Kenntniß fehlte, und fing einen neuen an. Dennoch war meistens das Wichtigste gleich vorhanden, und in einem, zwar nicht tiefen, aber klaren, fließenden, nie weitschweifigen, nie affectirten Styl niedergeschrieben; und er schrieb mit gleicher Leichtigkeit dänisch, deutsch, lateinisch und italienisch; das Französische kostete ihn mehr Mühe; englisch und schwedisch las er, schrieb es aber nicht. Wie erstaunten wir oft über die Masse der Arbeit weniger Tage, wovon er sich manchmal nichts hatte merken lassen, bis er uns das Vollbrachte zeigte. Dann legte er das Werk hin, zuweilen auf ein Jahr oder darüber; denn er hatte nie Eile, etwas drucken zu lassen, und beschäftigte sich dann mit andern Sachen, außer daß er gelegentlich etwas hineintrug, das ihm gerade vorkam. Nach einem solchen Zwischenraum nahm er dann wieder die Cahiers vor, und arbeitete das Werk oder die Abhandlung aus. Mittlerweile hatte er einen Verleger gesucht, oder die Abhandlung für irgend eine gelehrte Gesellschaft oder eine Zeitschreift bestimmt; dann ließ er sein gewöhnlich mit Zusätzen überladenes Manuscript abschreiben, und wenn er die Abschrift eine Zeit lang genau durchblättert und noch vieles hinzugesetzt hatte, ließ er es drucken, am liebsten unter seinen Augen. Denn noch in der Correctur machte er viele Veränderungen und Zusätze, und er läugnete es nicht, als einst ein Buchdrucker sich darüber beschwerte, daß er eigentlich seine Bücher in der ersten Correctur schriebe; denn er behauptete

über die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen vorzüglich lieb. Auch mochte er gern sich in Untersuchungen einlassen, wo nicht alles nach Zeugnissen ausgemittelt werden konnte, sondern der Vermuthung ein Feld offen blieb. Einigemal hat er wohl eine kleine Abhandlung über einen Gegenstand gewagt, worüber man nichts wußte und nichts zu wissen bekommen konnte, um sich dann in Hypothesen ergehen zu können; oft hat er aber auch aus sehr sparsamen Nachrichten ein schönes und zusammenhängendes Gemälde entworfen. Als Beispiel führen wir die Abhandlung: die Christin im heidnischen Hause, an. Seine dänische Kirchengeschichte ist ein schönes Denkmal eines gelehrten dänischen Bischofs. Das erste Buch, welches das scandinavische Heidenthum darstellt, ist wohl das am wenigsten gelungene. Münter hatte sich in den Geist der neueren mythologischen Forschungen nicht gehörig hineinversetzt, er hielt noch zu fest an den Vorstellungen, die er in seiner Jugend von Suhm gelernt hatte, und suchte überall für die Mythen eine historische Grundlage. Sonst aber ist das Werk die reife Frucht eines tiefen und umfassenden Studiums der Kirchengeschichte — nicht bloß der dänischen —, es ist mit freiem Geiste geschrieben, die Composition ist wohl gelungen und der Styl klar und anziehend. Der zweite Theil dieser Geschichte — der nachher in zwei Abtheilungen erschienen ist — war unter der Presse, als ihn der Tod wegrief; doch hatte er auch den dritten Theil, der die dänische Reformationsgeschichte enthält, ausgearbeitet, welcher jetzt, nach nöthiger Revision, bald dem Druck übergeben werden wird. Es war seine Absicht, noch einen vierten Theil hinzuzufügen, der die neuere und neueste Geschichte enthalten, und erst nach seinem Tode gedruckt werden sollte. Ich bin aber überzeugt, daß er nie an diese Arbeit gegangen wäre; denn so sich hinzusetzen, um ein festes öffentliches Urtheil über nahestehende Per-

Verlauf ward sie zwar völlig hergestellt, die Krankheit kehrte aber 1823 wieder, und dauert noch fort. Auch von andern Widerwärtigkeiten war er nicht befreit; so war seine ökonomische Lage in einigen Jahren durch die Nachlässigkeit eines Gehülfen und durch die so tief gesunkenen Kornpreise, worauf seine Einnahme hauptsächlich beruhte, ziemlich ungünstig.

Dies war aber vorübergehend; auch hatte er Kraft zu tragen und einen natürlichen Frohsinn. So mürrisch er auch zuweilen aussehen, so heftig er auch im Augenblick auffahren konnte, war doch das Gleichgewicht bald wieder hergestellt, und sein Gemüth meistens heiter. Einen herzhafteren Mann habe ich nie gekannt. Zwar hatte er eine gewisse Neigung, Gefahren zu erdenken, wo keine waren, und schon in jüngeren Jahren sagte ein Freund in einem, für einen vertraulichen Kreis bestimmten, scherzhaften Liede über ihn: „Er sieht immer die Stadt in Brand, und jeden Kranken an Grabes Rand." Wo aber wirkliche Gefahr vorhanden war, verließen ihn Glaube und Hoffnung nie. Als er einst im stürmischen Wetter in einem offenen Bote über die Ostsee segelte, und die Wellen sehr hoch gingen, sah er das Schauspiel eine Weile an; darauf hüllte er sich in seinen Mantel, legte sich hin und schlief die ganze Nacht ruhig durch. Kurze Zeit vor seinem Tode empfing er mich eines Morgens mit den Worten: „wissen Sie, was die Aerzte jetzt an mir curiren? die Wassersucht. Ich kann schon die Stiefeln nicht anziehen, denn die Füße sind ganz geschwollen." Ich erschrack innerlich, sagte aber ausweichend: „es ist doch gut, daß es die Füße sucht." „Nun ja! sagte er, der Tod soll eine Ursache haben. — Kommen Sie doch herein und sehen Sie den indischen Götzen, den mir Professor W. geschenkt hat." Damit war er ganz in seinen unschuldigen Götzendienst verloren, und bestellte den Maurer, um die neue Acquisition auf dem Vorplatze an-

Jahren, neben seinen Geschäften als Mitglied des Magistrats, ihm ein treuer und thätiger Gehülfe. Seine älteste Tochter reichte im Jahre 1815 mir die Hand, und ich darf wohl sagen, daß unsere glückliche Ehe und die vier Enkel, welche die Tochter ihm nach und nach brachte, seine häusliche Glückseligkeit sehr vermehrten. Wenn wir alle so des Sonntags bei ihm versammelt waren, war ihm dieses ein rechtes Fest, und man kann sich keine angenehmere Familienunterhaltung denken, als die unsrige, während die Mutter noch wohl war. Münter mochte gern die Mahlzeit verlängern, legte die Arme auf den Tisch und es wurde mit aller Lebhaftigkeit und Offenheit über alle möglichen Gegenstände gesprochen; denn wie er selbst seine Freiheit liebte, so ließ er auch gerne Jedem die seine. Für den feineren Scherz hatte Münter zwar nicht viel Sinn, ließ ihn aber gern walten, auch über sich selbst ergehen. Wenn er nun noch ein kleines Kind vor sich nehmen, es auf den Tisch stellen, es liebkosen oder necken, auch wohl zu allerlei kleinen Ungezogenheiten verleiten konnte, war er überglücklich. Gewöhnlich war auch ein Hausfreund dabei, oder ein Reisender, denn Ausländer mochte Münter gerne sehen. Seine lebhafte Combinationsgabe zeigte sich auch darin, daß es, wie wir oben angeführt haben, ihm gleich einfiel, wozu er Jeden gebrauchen, worüber er ihn ausfragen konnte. Konnte nun der Reisende einigermaßen Rede stehen, und zeigte er sich willig, so fühlte sich Münter gleich angezogen, und lebte während seines Aufenthalts viel mit ihm. Nachmittags arbeitete er wieder, und auch die Abende waren gewöhnlich der Arbeit oder der Lectüre gewidmet; bedurfte er Zerstreuung, so besah er seine Sammlungen, verschlang wohl auch einen Roman, selten setzte er sich auf einige Augenblicke zu einer Parthie Whist hin, die Lust und die Aufmerksamkeit waren aber bald erschöpft. Denn so wenig Münter eigentlich vergeßlich war, war

übel, und mußte sich die Treppen hinauf begleiten lassen. Als er, nachdem er sich wieder etwas erholt hatte, in seine Stube ging, fiel er um. Der Anfall war gar nicht apoplektisch, hingegen war der Puls fast gar nicht zu bemerken, und er war bei völligem Bewußtseyn, so daß er des Abends noch Anordnungen wegen der bevorstehenden Osterpredigt traf. Die Symptome waren denen der Cholera nicht unähnlich; vielleicht zeigte ein markirtes kaltes Fieber sich in dieser Gestalt, wahrscheinlicher aber fand ein Fehler in der Organisation statt, vielleicht in den Nieren, und dieser hatte dann auch das frühere Uebelbefinden verursacht. Am folgenden Tage um Ein Uhr Nachmittags sah ich ihn zum letztenmal. Er hatte noch das volle Bewußtseyn, antwortete auf meine Fragen, und sagte bloß: „wie lange kann man das aushalten?" Ich sah wohl, daß sein Zustand sehr bedenklich war, hatte aber, so wie die Aerzte, keine Ahndung, daß das Ende so nahe wäre. Kaum eine halbe Stunde nachher drehte er sich im Bette um, und verschied durch einen leichten Tod, in Gegenwart zweier seiner Kinder. Er starb am 9. April 1830 am Charfreitage, im 69. Jahre seines Alters.

Wenn der Eindruck, den die Nachricht des Todes eines Mannes hervorbringt, ein Zeugniß für das Leben des Verstorbenen abgibt, so hatten die Kinder und die Freunde Münter's einen reichen Trost. Wir wußten wohl, daß seine bedeutenden Eigenschaften und sein rechtlicher Charakter ihm allgemeine Hochachtung erworben hatten, und daß, wer ihn näher gekannt, ihn hatte liebgewinnen müssen, es war aber kaum zu erwarten gewesen, daß ein Mann, der doch im Ganzen still für sich gelebt, und dessen Eigenheiten wohl für Manche etwas Abstoßendes mochten gehabt haben, sich eine so allgemeine Liebe seiner Mitbürger hätte erwerben können. Die Theilnahme war aber allgemein, und Jeder fühlte, wie groß der Verlust war. Meh-

3.

Die altbritische Kirche.

Von
Dr. Friedrich Münter,
Bischof von Seeland.

Erster Abschnitt.

Pflanzung des Christenthums in England, Schottland und Irland.

Wann das Christenthum zuerst auf den britischen Inseln gepredigt worden ist, war lange ein Gegenstand ernsthafter Untersuchungen für englische Gelehrte, die ihrer Kirche so gern das möglichst hohe Alter zugeeignet, und selbst ihren apostolischen Ursprung behauptet hätten. Hiezu war ihnen nun eine Stelle im ersten Briefe des römischen Clemens an die Corinther, Kap. 5., sehr erwünscht, in der es heißt: er sey mit seiner Predigt bis zur Grenze des Abendlandes (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως) gekommen; welches man für ein ausdrückliches Zeugniß für die Reise des Apostels nach Britannien gehalten hat, weil die alten Schriftsteller das britannische Meer den westlichen Ocean nennen, die Briten bei den Dichtern ultimi Britanni heißen, das Gallien gegenüber wohnende Volk der Moriner extremi, ultimi hominum Morini, und dergleichen Ausdrücke mehr, die Stillingfleet sorgfältig gesammelt hat. Auch haben wir ausdrückliche Zeugnisse von kirchlichen Schriftstellern. Die Apostel, sagt Eusebius Demonstr. Evang. III. c. 7., wären keine Betrüger gewesen: solche Männer hätten ja wohl ihre Landsleute und Nachbaren mit einer unwahrscheinlichen Ge-

28. wissen, daß er sie im Sinne hatte, als auch nach Britannien. In Britannien waren bereits seit der Regierung des Kaisers Claudius römische Colonien (bürgerliche sowohl als Militärcolonien), zu denen wahrscheinlich bereits London gehörte a). Es fanden daher unstreitig Verbindungen Statt zwischen Rom und Britannien, und Stillingfleet hat mit vieler Combinationsgabe eine besondere Veranlassung nachgewiesen, die Paulus zu einer Reise nach Britannien gehabt haben mag. Die Gemahlin des römischen Statthalters unter Claudius, A. Plautius, Pomponia Gräcina, scheint nämlich eine Christin gewesen zu seyn, denn sie ward, wie Tacitus erzählt b), fremden Aberglaubens halber (worunter man die christliche Lehre verstand) angeklagt, von ihrem Manne aber in einem häuslichen Gericht freigesprochen. Sie kann also von Paulus bekehrt worden seyn, der sich damals bereits in Rom befand; und so wie die so viel besprochene Verbindung zwischen Seneka und Paulus ein Motiv zur Reise des Apostels nach Spanien, woher der römische Philosoph stammte, gewesen seyn mag, so wäre es ja auch möglich, daß Pomponia Gräcina ihm eine Aussicht auf die glücklichen Resultate einer Reise nach Britannien von Spanien aus eröffnet hätte. Allein das alles sind doch nur Möglichkeiten, und selbst die Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller für die Reise Pauli nach Britannien bedeuten nicht so viel, als es beim ersten Anblick scheinen möchte. Theils sind nicht alle darin einverstanden, daß eben Paulus in Britannien gewesen sey (mehrere sprechen nur von den Aposteln überhaupt); theils haben wir so viele Zeugnisse der Art, die in den bestimmtesten Ausdrücken von der Predigt des

---

a) Stillingfleet p. 43.

b) Tac. Annal. XIII, 32.

läßt sich nicht leugnen, sonst hätte die Stelle ja keine Beweiskraft gegen die Juden gehabt. Und die Romanis inaccessa loca von Britannien müssen entweder im Innern der Insel und gegen Irland hin, oder jenseits der von den Römern seit Hadrians Zeiten gegen die nördlichen Britannier erbauten Mauer (an die zweite von Severus gesetzte Grenze ist wohl noch nicht zu denken) gesucht werden.

Auch Gildas, der älteste britische Schriftsteller, spricht von der Fortdauer der christlichen Kirche in Britannien seit der ersten Pflanzung des Evangelii bis zur Verfolgung Diocletians, wenngleich dasselbe nicht mit gleichem Eifer sey erhalten worden a); wogegen eine Stelle des Sulpicius Severus b), daß zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Marcus Aurelius das Christenthum erst neulich jenseit der Alpen bekannt geworden, nicht im Widerspruch ist, da er hauptsächlich davon spricht, daß damals erst Christen in Gallien für das Christenthum gelitten, und die Ursache davon aus der neulichen Pflanzung desselben herleitet.

3. Nennius und Beda haben die Nachricht c), daß ein britischer Fürst Lucius (kein König von Britannien, den gab es nicht zu jener Zeit) gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts einen römischen Bischof durch Abgesandte um Missionäre gebeten habe, die auch gekommen wären und ihn und seine Unterthanen bekehrt hätten. Das mag wahr seyn. Es mag einen solchen Fürsten gegeben haben, von dem Usserius Münzen mit den Buchstaben LVC und einem Kreuze gesehen haben will d).

---

a) Stillingfleet 54.

b) Sulp. Sev. Lib. II. p. 381. (365.)

c) Nennius hist. Brit. c. 18. Beda I. 4.

d) Usserius p. 39.

und ihren zumahl abendländischen Provinzen würde dieses auch nicht unwahrscheinlich seyn, wenn nicht ein Umstand im Wege wäre: die Verschiedenheit des Ritus von den frühesten Zeiten an, so weit unsere Nachrichten reichen, besonders in der Feier des Osterfestes, die der britischen Kirche nicht mit den Abendländern, sondern mit den Kleinasiaten, die deshalb Quartodecimaner genannt wurden, gemeinschaftlich war. Dieses zeigt deutlich auf einen asiatischen Ursprung hin. Und wenn wir uns nun erinnern, daß die Kirchen zu Lyon, Vienne und aller Wahrscheinlichkeit nach auch zu Marseille griechische Kirchen waren, daß sie in genauer Verbindung mit Kleinasien standen, und daß die griechische Sprache in jenen Gegenden den Gebildeten bekannt war — Irenäus schrieb ja selbst griechisch —, wenn wir zugleich bedenken, daß in Britannien die Druiden gleichfalls des Griechischen kundig waren; so dürfte sich wohl aus allem diesem der Schluß ziehen lassen, daß die britische Kirche ursprünglich von der griechischen abgestammt habe.

5. Die Geschichte des Kampfes, den das Christenthum mit der britischen Druidenreligion und dem römischen Heidenthum zu bestehen hatte, ist verloren. Letzteres unterlag gewiß durch seine eigene Schwäche; es konnte nur wenig Mühe kosten, es zu zertrümmern. Erstere ist uns noch zu unbekannt, um aus ihrer Natur, da die Thatsachen fehlen, schließen zu können. Ihre Hierarchie war wohl gegründet, in alle Zweige der Staatsverwaltung verflochten und sehr mächtig; wie aber ihre Lehre beschaffen gewesen, ob theistisch oder abgöttisch, ist noch nicht entschieden. Origenes sagt [a]): Wann stimmte Britannien vor der Geburt Christi im Glauben an Einen Gott überein? Und es ist gewiß ein Mißverständniß von Camden und Godwin, wenn sie be=

a) In Ezech. hom. 4.

Abstammung noch unentschieden ist a). Daß Tertullians Romanis inaccessa loca, zu denen das Christenthum hindurch gedrungen sey, nicht nothwendig vom nördlichen England, oder den jenseit der Mauer Hadrians gelegenen Gegenden zu verstehen sey, habe ich bereits bemerkt; allein, daß doch während der nächsten Menschenalter vor Constantin der Verkehr der Caledonier mit den Römern im Kriege und Frieden fortgedauert und zugenommen habe, läßt sich nicht in Zweifel ziehen. Die ossianischen Gesänge kennen Caracal, den Sohn des Königs der Welt b); und Ossian spricht von seines Sohnes Oscar Krieg mit Caros (Carausius), dem Zeitgenossen Diocletians c). Ja wir haben noch die Sage von einem Gespräche Ossians mit einem Culdeer; die aber durch eine andere, die ihn mit dem heil. Patrik, dem Apostel der Irländer, der ihn bekehren wollte, in Verbindung setzt d), sehr unsicher gemacht wird, und höchstens nur dazu dient, zu zeigen, daß man bereits in sehr frühen Zeiten von Missionsversuchen in Schottland gesprochen hat.

Die Sage spricht von einem schottischen Könige Donald, der nebst der Königin, seinen Kindern und mehreren andern sey getauft worden, und den römischen Bischof Victor gebeten habe, Lehrer zu senden, welche Schottland bekehrt hätten. Diese Nachricht gibt Hector Boethius, der im Jahr 1526 seine schottische Geschichte schrieb. Vielleicht hat er aus Joh. Forduns Scoti-cronicon aus der Mitte des 14. Jahrhunderts geschöpft, der dieselbe Nachricht, doch mit Verschweigung des Namens

a) Finn. Magnusen.

b) Ossian II, 223. Fingal soll in seiner ersten Jugend mit ihm Krieg geführt haben.

c) ibid. 224.

d) Von Culdeern ist im Ossian die Rede; ein Culdeer heißt der Sohn der geheimen Halle (Einsiedler) Ossian II, 391.

sultate er zur Belehrung seines Nachfolgers niederschrieb. Diese Untersuchungen führten ihn zu der Ueberzeugung von der Nichtigkeit des Heidenthums und der druidischen Religion, gegen die er nun sich erklärte, die Lehre von Einem Gott öffentlich annahm, und alles Heidenthum aus seinem Hause verbannte. Sein Einfluß auf das Volk war sehr bedeutend. Die Druiden fürchteten für ihre eigene Existenz, und gaben sich große Mühe, ihn wieder zum Glauben seiner Väter zurückzuführen. Er blieb aber standhaft und widerlegte ihren Polytheismus mit siegreichen Gründen. So weit die irischen Annalen. Wüßten wir mehr von diesem aufgeklärten und für jene Zeiten höchst merkwürdigen Fürsten, so würden wir vielleicht nachspüren können, wie die von ihm ausgestreute Saat allmählig aufging und Frucht trug, bis ungefähr Ein Jahrhundert später der heil. Patrik auftrat. Doch können wir von andern Sagen geleitet einigermaßen nachweisen, wie die Lehre der Druiden dem Könige Cormak verhaßt geworden ist.

Schon längst hatten die Druiden sich durch ihre Herrschsucht verhaßt gemacht und ihre Macht hatte abgenommen, da wenigere vom Adel in ihren Orden eintraten. Die Stunde ihres Untergangs in Schottland schlug um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Damals war Trathal, der Großvater Fingals, zum Feldherrn gegen die Römer ernannt worden — das möchte vielleicht in die Zeiten Hadrians passen. — Als er vom Feldzuge zurückkam, forderten die Druiden, daß er sogleich die Dictatur niederlegen sollte. Er weigerte sich dessen, und ein Bürgerkrieg entstand, in dem die Druiden unterlagen und sich nach der Insel Hiona, Hy oder Jona begaben, wo sie noch einige Menschenalter hindurch ihr Daseyn erhielten, bis der h. Columba demselben ein Ende machte a).

a) Gallische Alterth. II, 242.

bald Presbyter genannt. Ueber alles dieses läßt sich aber nichts entscheiden. Wir wissen nichts, als daß ihn Balaeus Scotorum Australium Episcopum nennt a). Dieser Mann ist aber ohne Glaubwürdigkeit. Auch Märtyrer soll Irland in jenen frühen Zeiten gehabt haben, deren Namen, und was von ihnen erzählt wird, Usserius anführt. Wir lassen dieses alles dahin gestellt seyn, sind aber mit dem gelehrten Primaten darüber einverstanden: daß doch schon vor den Zeiten des Palladius Christen in Irland gewesen sind b). Von diesem sagt nun ein Zeitgenosse, Prosper von Aquitanien, Bischof Coelestin von Rom habe ihn im J. 431 den schon an Christum glaubenden Scoten (Irländern) als ersten Bischof zugesandt. c) Er war wahrscheinlich ein geborner Brite, und Diakonus der römischen Kirche. Nun spricht die Sage wohl von vier früheren Bischöfen, die in Irland gewesen d). Wir überlassen diese aber den Actis sanctorum. Ihre Namen waren Albaeus, Declanus, Chiaranus und Ibarus. Sie müssen jedoch gleichzeitig mit dem h. Patrik, und obgleich auch sie von Rom ausgesandt waren, doch anfangs nicht einig mit ihm gewesen seyn, welches vielleicht das einzige Wahre in der Geschichte ist, daß nemlich Patrik, als er nach Irland kam, bei einigen dortigen Bischöfen Widerspruch gefunden. Uebrigens hat Usser sich viele Mühe gegeben, den Ausdruck des Prosper, Palladius sey primus episcopus gewesen, den der römische Bischof nach Irland geschickt habe, mit der Meinung zu vereinigen, daß schon früher Bischöfe dort waren. Entweder sey unter primus die erzbischöfliche Würde zu verstehen, oder Palladius werde der erste im Verhältniß zum zweiten von Coelestin gesandten

a) Usserius 408.

b) ibid. 416.

c) Chron. ad h. a. in Canisii Lect. antiqu. I. p. 309.

d) Usserius p. 417 sq.

wird verschieden angegeben: Usserius nimmt das Jahr 372 an. In seiner frühen Jugend zogen seine Eltern nach Armorika, wo sie sich noch aufhielten, als der irische König O Neal der Große mit einem irischen und schottischen Heere Britannien und das gegenüber liegende Armorika überfiel, plünderte und die Gefangenen mit sich fortführte. Auf diese Art ward Patrik mit zwei seiner Schwestern, zwischen 15 und 16 Jahre alt, in Irland verkauft. Seine Gefangenschaft war hart; er mußte sechs Jahre lang das Vieh hüten, bis im siebenten Herkommen und Gesetze ihm seine Freiheit wiedergaben. In seiner Heimath fühlte er bald den Trieb nach Irland zurückzukehren und dort das Christenthum zu verkündigen, allein mehrere uns unbekannte Umstände verzögerten die Ausführung dieses Entschlusses. Seine Geschichte ist verschiedene Jahre hindurch dunkel und mit Sagen vermischt von mehreren Gefangenschaften, von denen wenigstens die dritte sich in die erste aufzulösen scheint. Vier Jahre war er bei seinem Oheim Martin von Tours, unter dessen Anleitung er sich zum geistlichen Amte vorbereitete, und von dem er die Tonsur und Weihe zum Diakonus und Priester erhielt a). Das Jahr nach Martins Tode, 402, als Patrik dreißig Jahre alt war, ging er nach Rom, und begegnete unterwegs den Bischöfen Declan und Chiaran, die nach Irland zurückkehrten. Dort studirte er fleißig, lebte unter den Kanonicis der Laterans-Kirche, und besuchte mehrere Inseln des tyrrhenischen Meeres, wo Mönche und Einsiedler sich aufhielten. Pabst Coelestin sandte ihn nach Usserii Rechnung im J. 432, ein Jahr nach dem Tode des B. Palladius, nach Irland. Vorher empfing er die bischöfliche Weihe, ungewiß von wem, ob in Gallien oder Rom: mit ihm wurden mehrere zu den untern Graden ordinirt, wahrscheinlich Britannier und Irländer.

a) Usserius 434.

gen die Herrschaft der Druiden empfand, bahnte dem Christenthum den Weg. Patrik und seine Gefährten waren unermüdet im Predigen, reiseten im ganzen Lande umher, wendeten sich an die Fürsten und Vornehmen, und erreichten ihren Zweck über alle Erwartung. Es würde zu weitläuftig seyn, ihnen auf ihren Wanderungen zu folgen. Nur eine Geschichte möge hier Platz finden. Der Hauptgötze von Irland war Crom Cruach, der stand zu Magh-slecht, war von Gold und Silber, zwölf steinerne (nach anderen eherne und kleinere) Idole um ihn mit goldenen Angesichtern. Ihm opferten die Iren ihre erstgebornen Kinder, und bückten sich so oft mit Gesicht, Armen und Knieen zur Erde, daß drei Viertel des Volkes davon umkamen. Daher heißt der Ort Magh-slecht, der Ort des Bückens. Dieß war völlig der phönizische Baal, und die Iren behaupten auch, nicht ohne Grund, daß die Phönizier oder Carthager diese scheußlichen Menschenopfer nach Irland gebracht haben. Dieses wollte Patrik sehen, und, während er betete, ward das Idol zertrümmert a). Als ein Wunder wird die Geschichte erzählt, auch mit Zusätzen: es sey auf die Drohung Patriks mit seinem Stabe zusammengestürzt: die zwölf andern wären in die Erde versunken, die Köpfe hätten aber aus ihr hervorgeragt. Wo das Volk des Heidenthums überdrüßig war, konnten dergleichen Wunder leicht geschehen.

Kirchen wurden überall gebauet, die Errichtung von bischöflichen Sitzen wurde aber, so lange Patrik noch umherreisete, aufgeschoben, und erst ungefähr zehn Jahre nach seiner Ankunft im Lande begonnen. Der erste bischöfliche Sitz war der zu Clogher, wo er sich anfangs selbst niederließ, dann aber einen andern einsetzte, und sich nach

---

a) Bibliotheca Ms. Stowensis I. p. 41. 42.

Sorgfalt der Bischöfe zur Verwahrung in den Kirchen übergeben ließ. Dieselbe Verbesserung ward auch mit den Landesgesetzen vorgenommen, und dieselben in den sogenannten königlichen Psalter eingetragen [a]), der im königlichen Palast zur Nachsicht niedergelegt ward.

So wirkte Patrik wohlthätig für die Civilisation des Reichs. Er ging planmäßig zu Werke. Nun erst, da Ordnung im Ganzen war, konnte er die Kirchen und Klöster, die er errichtet hatte, in Provinzen theilen und durch Zehnten und Anweisung anderer Einkünfte für den Unterhalt der Geistlichkeit sorgen. Gewiß haben die liegenden Gründe und andere Besitzungen der Druiden dazu vorzüglich beitragen müssen. Es mußte ja außerdem dafür gesorgt werden, daß das Volk nicht durch viele neue Abgaben gleich anfangs gegen die neue Religion eingenommen würde. Was aber von der alten auf die neue übertragen ward, war nicht lästig, da man desselben gewohnt war.

Nach seiner Zurückkunft nach Armagh ernannte er sich dort einen Nachfolger, den Benignus, den er zum Bischof weihte, wahrscheinlich um dem Missionsgeschäft, das er in der Folge unermüdet in Leinster und den nördlichen Gegenden von Ulster betrieb, sich ganz widmen zu können, reisete einige Jahre darauf nach Rom, wo damals Leo der Große Pabst war, wahrscheinlich um seine Einrichtungen nach dem Muster der römischen zu vervollkommnen; denn die eigentlichen Zwecke seiner Reise sind uns unbekannt. So viel ist aber gewiß, daß er an nichts weniger dachte, als die irische Kirche dem römischen Pontifikate, so hoch er auch den römischen Bischof ehrte, zu un-

---

a) Stäudlin p. 46. 47.; eine Handschrift des Psalter of Cashel ist in der bodlejanischen Bibliothek. S. Biblioth. Ms. Stow. I, 165.

den Actis Sanctorum (den 17. März). Die Fabel von dem Fegfeuer des heil. Patrik, das gewissermaaßen mit der Höhle des Trophonius in Böotien verglichen werden kann, ist nun vergessen a). Den Ort selbst haben die Protestanten gegen Ende des 17ten Jahrhunderts zerstört.

Zweiter Abschnitt.

Schulen und Gelehrsamkeit in Britannien und Irland.

In den früheren Jahrhunderten nach den Völkerwanderungen, als ganz Europa immer mehr in Barbarei versank, war Irland noch immer ein lichter Punkt, oder eigentlich die Aufklärung der östlichen Länder Europa's hatte sich in diese erst seit Kurzem durch das Christenthum civilisirte Insel zurückgezogen und fing an, von dort aus wieder ihre Strahlen nach dem festen Lande hin zu verbreiten. Dieses war um so wunderbarer, als Irland niemals den Römern, von denen sonst alle Bildung in die westlichen Länder ausging, unterworfen gewesen war; und was für Fabeln man auch in neueren Zeiten über die Alterthümer und früheste Geschichte dieser Insel bemüht gewesen ist auszubreiten, so steht doch dieses Resultat fest. Die Barbarei der frühern Jahrhunderte, die auch kurz vor der Bekanntwerdung des Christenthums in Irland Hieronymus eingesteht, thut dieser Wahrheit keinen Eintrag. Und doch muß, selbst während jener Periode von Wildheit, die Nation viele Anlagen zu einer höhern Bildung gehabt haben. Dieses bezeugen die ossianischen Gesänge, von denen viele Be-

---

a) Heiligen-Lexikon p. 1953. Casp. Löscher de fabuloso Patricii purgatorio. Lips. 1670. Campions historye of Ireland (Dublin 1633.) p. 39.

rer eigenen Insel Steinkohlen. An Gold und Silber hatten sie Ueberfluß und verarbeiteten dasselbe zu Kunstwerken. Im Lande selbst blühte inländischer Handel, Märkte wurden zu gewissen Zeiten gehalten; und ungeachtet des mit großer Härte geübten Strandrechts war auch der ausländische blühend. Irländer besuchten fremde Häfen. Island kannten sie vor der Niederlassung der Norweger, und hatten dort wahrscheinlich eine Faktorei, die sie aber nachher verließen. Aber auch in spätern Zeiten haben sie die Insel besucht, sonst hätten die isländischen Bischöfe keine Kirchengesetze gegen sie geben können. Ihr kühner Geist führte sie sogar auf Entdeckungsreisen im fernen Ocean, vielleicht selbst nach Amerika a). Eine solche Einsicht, Thätigkeit und Gewandtheit in dem bürgerlichen Leben, in Handel, Gewerben und Künsten kann nicht ohne Geistesbildung gedacht werden. Und daß diese auch den Irländern nicht fehlte, liegt klar am Tage.

3. Die Druiden mögen vorangegangen seyn. Sie schränkten sich aber gewiß auf ihre Kaste und auf den Adel ein. Größer war aller Wahrscheinlichkeit nach der Einfluß der Barden. Durch sie ward die Einbildungskraft belebt, das Gefühl erregt, die Sprache ausgebildet. Mehrere ossianische Gesänge, z. B. Cuchullin, von dem die Tradition noch jetzt zu erzählen weiß b), sind irisch, wenigstens verstehen die Irländer dieses Gedicht, und daß es älter ist, als das Christenthum in Irland, läßt sich wohl kaum bezweifeln c). Aber das Christenthum war es, das der Bildung dieser Inselbewohner die wahre Richtung gab, und in den Klöstern Männer erzog, die nicht bloß in der Religion, sondern auch in den Wissenschaften die Lehrer der Nationen wurden und das Licht nicht bloß in England

a) Thorkelin 579.

b) Luath.

c) Bereits die heidnischen Irländer hatten Schriftsprache. Stäudlin I, 38. 46.

4. Daß im achten Jahrhunderte die Wissenschaften besonders in England blühten, ist allgemein bekannt. Der Name Beda's ist hochberühmt. Ohne ihn wüßten wir nichts von der ältesten Kirchengeschichte Britanniens. Noch berühmter ist der Name seines Schülers Alkuin a); beide waren zwar Angelsachsen, von der siegenden Nation, indessen fand doch gewiß schon eine wenigstens wissenschaftliche Verbindung zwischen Angeln und Briten Statt, da es sich sonst nicht begreifen ließe, wie auch die weder von jenen noch von den Römern unterjochten Irländer wissenschaftlicher Cultur hätten fähig werden können. Es ist wenigstens die gewöhnliche und noch nicht, nicht einmal von Tiraboschi widerlegte Meinung, daß Carl der Große aus England und Irland gelehrte Leute nach Italien schicken mußte, um dort Schulen anzulegen; und wenn auch diese ungegründet seyn sollte, so ist doch soviel gewiß, daß diese Länder damals fast die einzigen Zufluchtsörter der Wissenschaften waren b). Es waren dort mehrere Schulen gestiftet, besonders zu Canterbury und York; erstere unter dem Einflusse der lateinischen Geistlichkeit, letztere ohne Zweifel unter unmittelbarer oder doch wenigstens mittelbarer Leitung der altbritischen, der Culdeer, die ja zur Stiftung des Christenthums im nördlichen England am meisten mitgewirkt haben; und diese Schulen waren, wie überhaupt in jenen Zeiten, Schulen für die Geistlichkeit und den Adel, selbst den höchsten. Denn die Könige und Fürsten schickten ihre Söhne dorthin und diese brachten die Liebe zu den Wissenschaften mit sich auf den Thron. Vor allen ist unter diesen Alfred bekannt. Ihre Büchersammlungen waren bedeutend. Im 7ten Jahr-

---

a) Ueber beide Heeren Gesch. d. St. d. kl. Liter. I, 113. Joh. Scotus Erigena. Stäudlin I, 127. Adamann, A. auf Jona, de locis Terrae sanctae.

b) Heeren Gesch. des Stud. der klass. Literatur I, 104.

5. Columba stiftete um die Mitte des 6. Jahrh., 563 oder 565, das Kloster auf der Insel Y-Colmkill, welches unter dem Namen Jona am bekanntesten ist. Es wurde bald eine Pflanzschule der Gelehrsamkeit. Aus ihm gingen auch die Missionarien hervor, die das Christenthum in Schottland gründeten. Leider sind es nur Gerüchte, die sich über die dortige Bibliothek erhalten haben. Der schottische König Fergus II., der Alarich den Gothen begleitete, soll, wenn er je existirt hat, einen bei der Plünderung von Rom erbeuteten Kasten mit Büchern dem Kloster in Jona geschenkt haben a). Die Zeitrechnung stimmt aber nicht mit dieser Erzählung überein, denn Rom ward im J. 410 von Alarich geplündert, mithin über ein Jahrhundert vor Columba, der 521 geboren seyn soll. Es hieß, die verlohrnen Bücher des Livius seyen in dieser Bibliothek aufbewahrt gewesen. Um sie zu finden wollte Aeneas Sylvius (in der Folge Pabst Pius II.), als er in Schottland war, nach Jona reisen, ward aber durch den Tod des Königs Jakob I. daran gehindert. Ein kleines Fragment der für einen Livius gehaltenen Handschrift ward 1525 nach Aberdeen gebracht. Sie war alt und schwer zu entziffern; was aber gelesen werden konnte, glich mehr der Schreibart des Sallustius als des Livius. Es war sehr wahrscheinlich ein falsches Gerücht. Ueberall hat man ja den Livius gesucht, an allen Gränzen der cultivirten Welt. Kurz vor der Reformation hatte man Nachrichten, er sey in der Dombibliothek zu Drontheim, und wollte nach darüber angestellten Nachforschungen wissen, er sey von dort nach Holland gebracht und da verlohren gegangen, und noch vor vierzig Jahren ging das Gerücht, er liege in einer arabischen Uebersetzung in der kaiserlichen Bibliothek zu Fez, aber auch dieses Gerücht

a) Jamieson 808.

ken gewesen seyn. Die Stiftung des erstgenannten Klosters steigt ins hohe Alterthum, vielleicht in den Anfang des 7. Jahrhunderts herauf, und es scheint dort eine Lehranstalt gewesen zu seyn a). Von der Bibliothek zu Dunkeld wissen wir zwar nichts, da aber dieses Kloster in so großem Ansehen stand und nach der Zerstörung von Jona durch die Dänen im J. 801 als ein zweites Jona betrachtet ward und in dessen Rechte trat, ist es wohl höchst wahrscheinlich, daß dort auch eine Lehranstalt und eine Büchersammlung gewesen ist b), und von St. Andrews, dem späteren Sitze des Primaten von Schottland, läßt sich dasselbe schon im Voraus annehmen, wenn auch Jamieson es nicht ausdrücklich behauptet hätte c).

Man darf sich also von der Gelehrsamkeit der Culdeer in den schottischen und irischen Klöstern keine übertriebenen Begriffe machen. Ihre reineren Religionskenntnisse waren eine Folge ihrer Absonderung von der übrigen Kirche. Sie erhielten die alte morgenländische Lehre reiner, weil sie nicht in großer Berührung mit den übrigen Provinzen der Kirche waren, und weil die Anmaßungen des römischen Bischofs und seiner Anhänger bald ein gespanntes Verhältniß hervorbrachten. Griechische Literatur hatten sie gar nicht. In Jona hatte man im 9ten Jahrhundert eine einzige Schrift von Chrysostomus d), im Kloster von Lochlevin scheint etwas von Origenes gewesen zu seyn. Daß sie ältere lateinische Kirchenväter gehabt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Augustins Streitigkeiten mit ihrem Landsmann Pelagius mußten sie, wenn sie anders die Sprache verstanden, besonders interessirt haben. Aber ihre eigene Literatur war nicht

a) Jamieson 113. 114.
b) ibid. 137. 138.
c) ibid. 135.
d) ibid. 316.

ben, und es sey kein Ort, und keiner ihrer Stämme, der einer so großen und wichtigen Wohlthat entbehre.[a]). Es ist schwer auszumachen, ob diese Mönche aus Jona oder aus Irland waren, und überhaupt wie viel Wahres an der ganzen Geschichte ist. Uebrigens läßt es sich begreifen, wie Schotten, auch wohl Irländer Kenntniß von Constantinopel haben konnten, wenn man bedenkt, daß unter der nordischen Leibwache der Kaiser, den sogenannten Warägen, auch Engländer befindlich waren. Und diese Leibwache war wohl schon im 9ten Jahrhundert errichtet.

(Der Schluß dieser Abhandlung folgt im nächsten Heft.)

4.

Ueber den Widerspruch, welcher zwischen der Stelle Jak. 2, 14—26. und der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben statt finden soll.

Von

Karl Frommann,

Candidat der Theologie im Coburgschen.

Es ist schon von Alters her vielfach bemerkt worden, daß der Inhalt der Stelle Jak. 2, 14—26., wo den Werken des Menschen, und nicht dem Glauben allein, die rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird, in geradem Widerspruch zu stehen scheine mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche namentlich in den beiden Briefen, an die Römer und an die

---

a) Toland Nazarenus p. 5—6. Jamieson 316—17.

der „Einleitung in's neue Test." einen wirklichen Widerspruch zwischen den beiden Aposteln gefunden, theils auch in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1830. 2. Heft) eine polemische Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus nachzuweisen gesucht und zugleich den Tadel ausgesprochen hat, daß man sich gegen die Anerkennung dieser ganz zu Tage liegenden Sache nur gesträubt habe aus anderweitigen Gründen oder aus vorgefaßter Meinung, und daß man schwerlich die polemische Natur der Stelle des Jakobus geläugnet haben würde, wenn nicht der Wunsch, einen Widerspruch zwischen zweien Aposteln wegzuräumen, im Hintergrunde läge. Da demnach der Streit über diesen nicht unwichtigen Punkt der biblischen Theologie noch keinesweges als entschieden betrachtet werden kann, so dürfte es nicht unnütz scheinen, einen neuen Versuch zur Begründung der gewöhnlichen Meinung zu wagen, welcher nicht sowohl darauf ausgeht, viel Neues beizubringen, als vielmehr, die schon hin und wieder angeführten Argumente zusammenzustellen, und so den Angriff de Wette's, in etwas wenigstens, zu entkräften.

Um uns in den Stand zu setzen, über den Widerspruch, welcher zwischen dem Lehrbegriff des Paulus und Jakobus statt finden soll, richtig zu urtheilen, müssen wir zuvörderst sehen, von welcher Art dieser Widerspruch ist: was wir am besten erkennen werden, wenn wir den Inhalt der in Frage stehenden Stelle des Jakobus zu erforschen suchen, und denselben mit den hieher bezüglichen Lehrsätzen des Apostels Paulus vergleichen.

Jakobus spricht das ganze Thema, welches er in dem Abschnitt 2, 14—26 ausführt, gleich im 14. V. aus, indem er sagt, daß der Glaube ohne Werke nichts nütze, und also auch nicht den Menschen beseligen könne. — Aus dem Gegensatze zwischen πίστις und ἔργα, welcher hier gemacht ist, erhellet, daß unter πίστις in dieser Stelle nichts anderes zu verstehen ist als ein bloß äußerliches

V. 20; βλέπεις V. 22; aber V. 24 tritt wieder die Pluralform ein: ὁρᾶτε.

Der Sprecher führt zuerst V. 18 jenen heuchlerischen Menschen zu Gemüthe, daß sie durch das Rühmen ihres Glaubens, wenn sie keine Werke zeigten, Niemanden von dem Daseyn desselben überzeugen könnten, indem ein todter Glaube als solcher für Andere gar nicht vorhanden sey, weil es durchaus an einem Kriterium fehle, aus welchem auf dessen Daseyn geschlossen werden könnte; wogegen ein wahrhafter, thätiger Glaube sogleich aus den Werken, welche aus ihm hervorgehen, erkannt werde. — Doch gesetzt auch, fährt der Wortführer fort, ihr besitzet wirklich den Glauben an die religiösen Wahrheiten, den ihr vorgebt und mit eurem Munde bekennet, aber ihr laßt denselben keinen Einfluß auf euer Leben ausüben, ihr führt im Gegentheil einen lasterhaften und ruchlosen Wandel, so habt ihr doch davon keinen Gewinn, indem ihr deshalb das ewige Leben nicht ererben werdet. (*Μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι ὑμᾶς*; V. 14.) Dieses macht der Apostel V. 19 durch ein sehr passend gewähltes concretes Beispiel anschaulich, indem er sagt: Auch die Dämonen glauben an die Wahrheit, daß ein einiger Gott ist; aber anstatt sich durch diesen Glauben des ewigen Lebens versichert halten zu können, leben sie vielmehr in ewiger Furcht und Unseligkeit, weil sie nicht jenem Glauben gemäß leben.

V. 20 schickt sich Jakobus an, seine Behauptung, daß der Glaube ohne Werke keine beseligende Kraft habe, auf eine für die Judenchristen sehr schlagende Weise zu erhärten. — Das Epitheton κενὲ scheint sich eben auf jene prahlende Ruhmredigkeit zu beziehen, welche, wie Großes sie auch von sich vorgiebt, doch innerlich ganz leer und gehaltlos ist. Vgl. 1 Kor. 13, 1. — *Νεκρά* hat einen etwas verschiedenen Sinn mit *νεκρὰ καθ' ἑαυτήν* V. 17. Was todt ist, das ist einmal als das, was

hen, auf dem doch die göttliche Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft ruhte. Aus dieser Handlungsweise sieht man, V. 22, daß der Glaube Abrahams ein wirksamer war, also nicht νεκρά, indem er sich eben durch Werke äußerte, und in seinen Werken mitwirkte — ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ —, daß er aber auch eben deßhalb ein wahrer vollkommener Glaube war, und nicht νεκρὰ καθ᾽ ἑαυτήν, indem er aus den beiden Stücken, Gesinnung und That, bestand, — ὅτι ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη. Die wahre πίστις besteht also (im Sinne des Jakobus) aus zwei Stücken, der πίστις im engern Sinne, wie sich deren die Leser seines Briefes rühmten, der festen inneren Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit, und in den ἔργοις, als nothwendigem Komplement der eigentlichen πίστις. Bei Abraham waren beide Stücke vereinigt, er besaß den wahren, vollkommenen Glauben. Folglich (will Jakobus sagen) widerspricht die V. 21 aufgestellte Behauptung gar nicht der Schrift (καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή V. 23), welche die Rechtfertigung des Abraham von seinem Glauben abhängig macht. Denn hier ist von dem wahren Glauben die Rede, insofern sich dieser durch die ἔργα als solchen erweiset. Der Schluß des Apostels würde in progressiver Satzfolge etwa so lauten: die Schrift macht die Rechtfertigung Abrahams von seinem Glauben abhängig. Nun war aber der Glaube Abrahams ein vollkommener und wirksamer, weil er sich durch Werke äußerte. Folglich ist es nicht schriftwidrig zu behaupten, daß Abraham um seiner Werke willen gerechtfertigt worden sey, da ja eben diese seinen Glauben als einen wahren darstellten. Folglich (schließt nun Jakobus V. 24, wo er selbst wieder redend auftritt) wird der Mensch um seiner Werke willen gerechtfertigt und nicht um der bloßen glaubensvollen Gesinnung willen.

Zur Bestätigung dieses Satzes führt der Apostel V. 25

Zwei Fragen sind es nun, welche sich uns bei dieser Vergleichung der Lehre des Jakobus mit der des Paulus aufdrängen: 1) Finden sich in jener Stelle des Jakobus, oder überhaupt in dessen ganzem Briefe, Anzeigen, welche die Annahme einer directen polemischen Berücksichtigung der paulinischen Lehre nothwendig machen? und 2), falls diese Frage mit Nein beantwortet wird: Findet in der That ein wahrer Widerspruch zwischen den beiden Aposteln statt, oder ist er nur scheinbar?

Schon bei einer flüchtigen Betrachtung der Stelle des Jakobus wird man bei dem entschiedensten Gegensatze der Gedanken doch die große Aehnlichkeit mit den Worten, Ausdrücken und Wendungen des Apostels Paulus auffallend finden. Jakobus sagt 2, 24: *Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον;* Paulus dagegen Röm. 3, 28. *Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου.* Vgl. noch Jak. 2, 17. 2, 25. mit Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. Jakobus sagt 2, 21: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* —; Paulus dagegen Röm. 4, 1: *Τί οὖν* — — *σάρκα; Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* — —. In diesen eben angeführten Stellen braucht Jakobus den Ausdruck *δικαιοῦσθαι*, sogar verbunden mit den Worten *ἐκ πίστεως*, *ἐξ ἔργων*, eine Ausdrucksweise, welche dem Apostel Paulus eigenthümlich ist, und sich in diesem Sinne nur noch bei dem Pauliner Lukas findet. Ferner bezieht sich Jakobus 2, 21 ff. auf das Beispiel Abrahams 1 Mos. 15, 6. Eben so Paulus Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff. Außerdem benutzt Jakobus 2, 25 für seinen Zweck das sehr auffallende Beispiel der Hure Rahab, einer so zweideutigen Person, welche noch dazu nirgends in der Schrift wegen ihres Glaubens gerühmt wird, wie Abraham. Es läßt sich nun dieser Umstand wohl erklären, wenn man annimmt, daß Jakobus zur Anführung dieses sonderbaren Beispiels veranlaßt worden sey durch die Stelle aus dem

eine ausgebreitetere Bekanntmachung seines Schreibens bittet, und die Art, wie er darum bittet, daß eine solche nicht gewöhnlich war: so daß sich nicht begreifen läßt, wie Jakobus, welcher seinen beständigen Wohnsitz in Jerusalem hatte, dieser Briefe des Heidenapostels hätte ansichtig werden können. Wenn daher von einer polemischen Berücksichtigung der paulinischen Lehre von Seiten des Jakobus die Rede ist, so werden darunter meist die eigenthümlichen Lehren des Apostels verstanden, welche er mündlich in seiner apostolischen Wirksamkeit vortrug, und zu deren Kenntniß Jakobus wohl gelangen konnte. — Aber auch in diesem Sinne wird sich die Annahme einer direkten Polemik zwischen den beiden Aposteln noch keineswegs als nothwendig erweisen, was wir durch die Beleuchtung der einzelnen angeführten Gründe zu zeigen versuchen wollen.

Was zuerst den Umstand betrifft, daß beide Apostel in der Berufung auf das Beispiel Abrahams zusammentreffen, so kann dieses kaum auffallen, wenn man bedenkt, mit welchem Nationalstolze die Juden auf ihren Stammvater hinblickten, und wie sie sich in allen Fällen auf Abraham, als auf ihr Vorbild, zu beziehen pflegten. Und gerade sein unerschütterliches Gottvertrauen und sein gottesfürchtiger Wandel, worauf sowohl Paulus, als Jakobus hinweisen, ist es ja, weßwegen er auch anderweit von den Juden gepriesen wird. So wird dieser Vorzug Abrahams gerühmt Hebr. 11, 8. Sir. 44, 20, wo es heißt: *Συνετήρησεν (Ἀβραὰμ) νόμον ὑψίστου, καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην, καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός.* So auch weiset der sterbende Mattathias 1 Makk. 2, 52. seine Söhne auf das Beispiel Abrahams hin mit den Worten: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* So wird endlich Abraham auch als Glaubensheld dargestellt bei dem Alexandriner Philo, in sei-

die des Briefs des Jakobus, so ist damit auch nicht viel gewonnen. Denn kaum ist eine Veranlassung ersichtlich, warum Jakobus jenes Beispiel nach dem Verfasser des Hebräerbriefs hätte anführen sollen. Wollte er damit eine Uebereinstimmung seines Satzes mit dem Inhalte jener Stelle des Hebräerbriefs andeuten, so konnte dieses Beispiel nichts beweisen, weil ja dort von dem Glauben in einer ganz anderen Bedeutung, nach welcher er die Ueberzeugung von der Realität übersinnlicher Dinge bezeichnet, die Rede ist, während in dem Briefe des Jakobus von dem Glauben, insofern er das innere Lebensprincip des Christen seyn soll, gesprochen wird. Wollte er aber durch die Anführung jenes Beispiels gegen den Verf. des Briefs an die Hebräer polemisiren, so war diese Polemik eine gänzlich verfehlte, indem ja auch dieser den Glauben als einen thätigen auffaßt, wenn er namentlich V. 31 als Beweis für den Glauben der Rahab anführt, daß sie die Kundschafter der Israeliten friedlich beherbergt habe. — Und dann fragt man mit Recht: Warum hat denn Jakobus aus jener Stelle des Briefes an die Hebräer gerade dieses unbekannte und auffallende Beispiel ausgewählt, da ihm doch in jener Stelle eine so große Menge von passenden und allgemein bekannten Beispielen zu Gebote stand? Man könnte wohl keinen anderen Grund dafür angeben als den, welchen auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer zur Anführung dieses Beispiels haben mußte, daß ihm nämlich dasselbe für seinen Zweck gerade passend schien; und sonach wäre es um nichts wunderbarer, warum Jakobus, als warum der Verfasser des Hebräerbriefs auf dieses Beispiel von der Rahab gefallen ist.

Wenn wir nun so aus dem Gebrauche, welchen theils der Verf. des Briefs an die Hebräer, theils Jakobus von der Erzählung von der Rahab machen, schließen dürfen, daß dieselbe eine bedeutende Celebrität un-

die hebräischen Worte: ויחשבה לו צדקה in der alexandrinischen Uebersetzung mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην übersetzt sind. Diese Bemerkung scheint durch den Umstand bestätigt zu werden, daß Jakobus jene Ausdrücke vor der Erwähnung des Beispiels von Abraham nicht braucht. Er sagt dafür V. 14. σῶσαι; V. 17. und 20. ἡ πίστις νεκρά ἐστιν statt, wie er sich V. 24. ausdrückt, οὐκ ἐκ πίστεως μόνον ἄνθρωπος δικαιοῦται. Erst V. 21. braucht er das Wort δικαιοῦν, ohne Zweifel, weil ihm hier schon die Stelle vorschwebt, welche er eben anführen will. — Indessen wäre es doch auch möglich, daß Jakobus, da er dieses Wort auch bei dem Beispiele von der Rahab braucht, wo er keine weitere Veranlassung dazu hatte, und da er auch noch die Worte ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων damit verbindet, diesen Ausdruck noch in den folgenden Versen bis V. 26. anwendet, weil er ihn als einen, vorzüglich durch Paulus, bekannten und allgemein verständlichen Ausdruck erkennt. Und dieß könnte auch in der That gar nicht befremden. Denn da Paulus, sowohl in Ansehung seines bedeutenden Wirkungskreises, als seiner segensreichen Lehrthätigkeit, als der erste und angesehenste unter den Aposteln galt, so war es natürlich, wenn auch seine Schüler und die übrigen Evangelisten sich nach seinem Muster zu bilden strebten, wenn sie in den von ihm gebrauchten Ausdrücken redeten, und wenn sich überhaupt ein bestimmter paulinischer Lehrtypus bildete, dessen sich die Apostel bedienten, ohne sich einer Nachahmung des Paulus bewußt zu seyn und ohne sie zu wollen, wie dieses Knapp a. a. O. pag. 444. wahrscheinlich zu machen sucht.

Diese Bemerkung reicht auch völlig hin, um sich die Uebereinstimmung mehrerer Gedanken und Wendungen des Jakobus mit denen des Paulus zu erklären, von welcher oben die Rede war. Ueberhaupt ist es sehr mißlich, dergleichen Aehnlichkeiten zwischen zwei Schriftwerken

scheinlich seyn, was Winer (im Commentar zu dem Briefe an die Galater a. O.) bemerkt, daß diese τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου zu der Sekte der strengen Judenchristen gehörten, welche Ap. Gesch. 15, 1 ff. und 21, 20 ff. erwähnt werden, und daß es dieselben wären, welche Paulus Gal. 2, 4. κατασκοποῦντες τὴν ἐλευθερίαν nennt. Dieselbe Meinung hat Knapp vertheidigt a. a. O. pag. 451., welcher den Ausdruck τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου so erklärt, daß er darunter solche versteht, welche bloße Boten oder Hausgenossen des Jakobus, oder Mitglieder der Gemeinde waren, welcher damals Jakobus in Jerusalem vorstand. Läßt sich nun gleich dieses nicht mit völliger Gewißheit behaupten, so ist doch wenigstens so viel entschieden, daß aus Gal. 2, 12 ff. keineswegs auf eine Verschiedenheit in der Lehre des Paulus und Petrus, oder auf Uebereinstimmung zwischen den Sendlingen des Jakobus und zwischen Petrus geschlossen werden darf. Denn Petrus wird von Paulus nicht deßhalb gezüchtigt, weil er in Beziehung auf die Verbindlichkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes für die Heidenchristen eine andere Meinung hege, als er, sondern deßwegen, weil er, zu nachgiebig gegen die Schwachen, ihre Irrthümer und Vorurtheile gegen seine eigene Ueberzeugung begünstigt habe, und sich so eine Unlauterkeit habe zu Schulden kommen lassen. Daß aber Petrus durch dieses sein Betragen wirklich seine eigene Ueberzeugung verleugnet hat, und daß er in dem betreffenden Punkte die Meinung des Paulus theilte, geht auch hervor aus der Pluralform εἰδότες, deren sich Paulus in seiner Strafrede an Petrus bedient V. 16. Ueberdem ist es kaum denkbar, daß Männer, welche auf dem apostolischen Convent zu Jerusalem mit solcher Entschiedenheit für die Befreiung der Heidenchristen von der Last des mosaischen Ceremonialgesetzes sprachen (vgl. Ap. Gesch. 15, 6 ff., besonders

sehr richtig bemerkt, ganz falsch und auch sittlich gefährlich wäre, weil menschliche Werke niemals einen Anspruch auf die göttliche Gnade begründen können, und weil eine solche Behauptung jeder Werk- und Scheinheiligkeit allen Vorschub leisten würde. Die Polemik des Jakobus gegen Paulus wäre also dann eine gänzlich verfehlte und eines Apostels so unwürdig, daß man darin mit de Wette (Einleit. ins N. Test. S. 317.) mit Recht einen Grund finden könnte, weßhalb man die Angabe: daß Jakobus der Verfasser des unter seinem Namen wirklich vorhandenen Briefes sey, bezweifeln dürfe. Dieser Zweifel würde nun schwinden und Jakobus, der sich in dem ganzen übrigen Theile seines Briefes so erleuchtet und von dem christlichen Geiste durchdrungen zeigt, von dem Verdachte einer großen Ungereimtheit befreit werden, wenn sich darthun ließe, daß der Widerspruch zwischen ihm und Paulus nur ein scheinbarer wäre.

Um nun dieses darzuthun, hat man vorzüglich zwei Wege eingeschlagen. Man hat nämlich einmal den Beweis zu führen gesucht, daß die drei Ausdrücke: *πίστις*, *δικαιοσύνη* und *ἔργα* bei Jakobus etwas ganz anderes bedeuten, als bei Paulus. *Πίστις*, sagt man, bezeichne bei Paulus immer das innere christliche Lebensprincip, welches — ein vertrauensvolles Hingeben an Gott und Jesum, der uns durch seinen Tod von Sünde und Elend erlöset hat — in sich selbst lebendig und fruchtbringend seyn und sich durch das ganze Leben des Menschen äußern muß. Von einem todten Glauben konnte folglich Paulus in dieser Beziehung gar nicht reden, weil er den Glauben sich gar nicht anders als thätig dachte. Anders dagegen Jakobus. Er versteht unter *πίστις* nur ein historisches Fürwahrhalten der christlichen Heilswahrheiten. *Δικαιοσύνη*, welches bei Paulus den Zustand der Rechtfertigung bezeichne, da der Mensch, durch den Glauben an

tigen Glauben an Christum gegründet ist — vergl. 1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 1, 24. Gal. 6, 10. Eben so braucht Jakobus dieses Wort 1, 3., wo die Bedeutung: Gottvertrauen — wohl zu eng ist; dann 2, 1., wo der Sinn von πίστις durch den Zusatz τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ deutlich genug bestimmt ist (Röm. 3, 22. 26.), und 2, 5., wo πίστις, im Gegensatze von κόσμος, den auf das Höhere und Göttliche gerichteten religiösen Sinn bezeichnet. Ja, in den Stellen, welche hier besonders in Betracht kommen müssen, zeigt sich, daß beide Apostel im Wesentlichen denselben Begriff von πίστις festhalten. Indem nämlich Jakobus 2, 22., wie Paulus Röm. 4, 1 ff., von dem Glauben des Abraham spricht, beschreibt er denselben als aus Gesinnung und That bestehend [a]), ganz wie sich auch Paulus die πίστις denkt.

Auch die Meinung, daß das Wort δικαιοσύνη bei beiden Aposteln in verschiedenem Sinne stehe, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Δικαιοσύνη bezeichnet im Allgemeinen den Zustand eines Menschen, da er in einem rechten Verhältnisse zu Gott steht. Dieser Zustand ist nach Paulus bedingt durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da nun der, welcher in einem solchen rechten Verhältnisse zu Gott steht, auch nothwendig das Wohlgefallen Gottes besitzen muß, und dieses wieder unzertrennlich verbunden ist mit Heil und Seligkeit, so erscheint also die δικαιοσύνη wiederum als Bedingung der ζωή und σωτηρία. Vgl. Röm. 1, 16. 17. Eph. 2, 8. Tit. 3, 7. Röm. 5, 9. 5, 17. Eben so macht Jakobus die σωτηρία von der πίστις abhängig 2, 14.; mit Uebergehung des Mittelbegriffs δικαιοσύνη. Das Wort σώζεσθαι 2, 14., wofür 1, 25. μακάριον εἶναι steht, vertauscht er aber nach-

---

a) Vgl. die oben zu der angeführten Stelle gemachte Bemerkung.

Knapp: Prolusio in locum Rom. 7, 21. in dessen Scrr. var. arg. p. 394 sqq. Usteri a. a. O. S. 25 ff.

Der zweite Weg, welchen man zur Ausgleichung des Widerspruchs zwischen unsern beiden Aposteln einschlagen kann, und welchen unter andern auch Knapp und Neander a. a. O. eingeschlagen haben, ist der, daß man nachzuweisen sucht, wie vermöge des verschiedenen Standpunktes, auf welchem theils die Apostel selbst, theils die Leser, an welche sie ihre Sendschreiben richteten, standen, jene auch bei ihren Belehrungen von einem ganz verschiedenen Gesichtspunkte ausgehen und dieselben wegen der Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse ihrer Leser in ganz verschiedener Art und Weise vortragen mußten. Auf diesem Wege nun wird man allerdings die Ueberzeugung gewinnen, daß sich die betreffenden Aussprüche der beiden Apostel mit Fug eigentlich gar nicht vergleichen lassen; daß man, wie sich keine völlige Uebereinstimmung unter ihnen darthun läßt, so auch keinen Widerspruch zwischen ihnen nachweisen kann; und daß man schwerlich einen Widerspruch würde gefunden haben, wenn man nicht die einzelnen Sätze des Jakobus außer ihrem Zusammenhange betrachtet, und wegen der äußeren Form seiner Rede eine direkte Polemik gegen Paulus vorausgesetzt hätte.

Die Erscheinung Jesu auf Erden bewirkte eine neue Schöpfung. Das Christenthum trat mit der großen Wahrheit in die Welt, daß Gott ein Geist sey, und im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden müsse; es zeigte, wie Gott aus unendlicher Liebe seinen Sohn in die Welt gesendet habe, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Somit machte es den Glauben an Jesum, den Sohn Gottes, zur Bedingung der Seligkeit, und dieser Glaube an Jesum sollte durch die geistige Wiedergeburt des Menschen,

die Juden meinen, daß sie als Nachkommen Abrahams, Erben der Verheißungen und Inhaber des Gesetzes bei Gott in besonderem Wohlgefallen ständen. S. Röm. Kap. 2—3, 9. und 9, 6. Sondern der Mensch wird vor Gott gerechtfertigt, wie uns das Christenthum lehrt, allein durch die Gnade Gottes, ohne das Gesetz. Den Anspruch auf diese göttliche Gnade erhält aber der Mensch durch den Glauben an Jesum Christum, besonders durch den Glauben an dessen Versöhnungstod, indem Gott um seines Sohnes willen uns gnädig aufnimmt und die Seligkeit verleiht. S. Röm. 3, 21 — 25. Eph. 2, 8. Da wir nun also durchaus nur durch die göttliche Gnade vor Gott gerechtfertigt werden, und unsere Rechtfertigung daher nicht verdienen können, so ist klar, daß wir überhaupt nicht durch ein bloßes Werk — sey es ein Werk des Gesetzes, oder irgend ein anderes, wozu wir von Außen her durch irgend eine sittliche Nöthigung getrieben werden — gerechtfertigt werden, sondern daß dieß nur geschehen kann vermöge unseres Glaubens, unserer gänzlichen vertrauensvollen Hingebung an Christum, die, zu unserem inneren Lebensprincip erhoben, der Grund und die Triebfeder aller unserer Handlungen — welche durch diesen Glauben Werke der Liebe werden — seyn muß. Röm. 3, 20. 28. 4, 1 ff. — So zeigt denn Paulus, wie falsch die jüdische Meinung sey, daß das Gesetz ein hinreichendes Mittel zur Rechtfertigung und Begnadigung des Menschen vor Gott sey, und wie verwerflich daher das Bestreben der Judenchristen, neben dem Evangelium auch noch dem mosaischen Gesetze, als einem solchen Rechtfertigungsmittel, Geltung zu erzwingen.

Von ganz anderer Art ist die Stimmung und das Betragen, welches Jakobus bei seinen Lesern voraussetzt. Er kämpft von 1, 22. an gegen jene Scheinheiligkeit, welche sich darin gefällt, durch Prahlereien und Selbstruhm

Was wir nun hier vorzüglich beachten müssen, ist der 2, 14—26. ausgesprochene Satz, daß der Mensch durch Werke gerechtfertigt werde, und nicht durch den Glauben allein — ein Satz, der, sobald man ihn nur in dem angegebenen Zusammenhange betrachtet, gewiß als richtig anerkannt werden muß. Daß der Gedanke aber als dem paulinischen Lehrbegriff widerstreitend erscheint, liegt nur in seiner Form und Einkleidung. Jakobus konnte freilich seine Rede so einrichten, daß er nach streng systematischer Schulform seinen Lesern durch eine Definition von Glauben zeigte, wie ein Glaube ohne Werke gar nicht den Namen des Glaubens verdiene, wie sie sich also eine ganz falsche Vorstellung von dem Glauben gemacht hätten. Allein statt dessen wählt er die viel praktischere und wirksamere Methode, daß er seinen Lesern die falsche Vorstellung, welche sie mit dem Worte Glaube verbanden, nicht ausdrücklich berichtigt, sondern sich zu der Vorstellungsweise seiner Leser herabläßt, und mit Berücksichtigung ihres eigenthümlichen Gesichtskreises sie nur ermahnt, zu sorgen, daß ihrem Glauben nicht die Werke mangeln.

Daß aber auch Paulus, wenn er von dem Glauben die Rechtfertigung abhängig macht, keinen bloß todten Glauben meint, sondern einen thätigen; daß er also die Rechtfertigung von dem Glauben und den Werken zusammen abhängig macht, ergiebt sich klar aus Röm. 2, 13 ff. und vielen Stellen, wo er von einem durch die Liebe sich äußernden Glauben spricht, als Gal. 5, 6. 1 Kor. 13, 2. 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 3. Kol. 1, 4. Eph. 1, 15. 3, 17. 4, 13. 15. 6, 23. — Hinwiederum ist aber auch Jakobus weit davon entfernt, einer leeren Werkgerechtigkeit das Wort zu reden, vor welcher Paulus so eindringlich warnt. Er schreibt ja der *πίστις* auch einen Antheil zu an der Rechtfertigung — *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* V. 24. —

frommer Gesinnung und Gottvertrauen handelte und Werke des Glaubens verrichtete. Er sagt nicht, daß der Glaube Abrahams zu seiner Rechtfertigung unnütz gewesen wäre, sondern daß sein Glaube in Verbindung mit seinen Werken und mit diesen zusammenwirkte, und daß er eben deßhalb ein wahrer vollkommener Glaube wäre, 2, 22. Ganz ähnlich wird auch in den oben angeführten Stellen aus Sir. und Makk. das Wohlgefallen Gottes, dessen sich Abraham erfreute, daher abgeleitet, daß er das Gesetz hielt und in der Versuchung treu erfunden wurde. Es kann daher nicht auffallen, wenn sich Jakobus auf ein specielles Beispiel dieser Art, auf die Opferung seines Sohnes, 1 Mos. Kap. 22., bezieht, welche freilich später statt fand, als jene göttliche Verheißung, 1 Mos. 15, 5.

Es pflegt bei der Untersuchung des eben behandelten Gegenstandes gewöhnlich noch die Frage aufgeworfen zu werden: woher ist denn jenes Mißverständniß der Leser des Jakobus — denn ein Mißverständniß ist es doch immer —, nach welchem sie das Wesen des Christenthums in das äußere Bekenntniß und in das Festhalten eines Lehrbegriffs setzen, entstanden? Es ist dieß eine Frage, welche wir uns kaum entscheidend zu beantworten getrauen, da hierüber doch nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermuthungen geäußert werden können, über welche wir aber doch der Vollständigkeit wegen noch etwas hinzufügen müssen.

Es ist oben zu zeigen versucht worden, daß eine direkte polemische Berücksichtigung des Paulus von Seiten des Jakobus unwahrscheinlich sey. Damit ist aber nicht geläugnet, daß auch keine indirekte Polemik zwischen den beiden Aposteln statt finde. Es ließe sich nämlich denken, daß die Judenchristen, an welche Jakobus schreibt, die paulinische Lehre falsch verstanden hätten,

sätze am wenigsten Eingang fanden. Denn eine solche, als Herabsetzung des werkthätigen Christenthums, hätte sich ja viel eher an eine heidnisch antinomistische Richtung anschließen müssen, wie dieses auch wirklich bisweilen geschehen zu seyn scheint. Vergl. Apgsch. 21, 21 ff.

Auch dürfte der Inhalt des Briefs des Jakobus überhaupt mehr für diese Annahme sprechen. Wenn wir nämlich versuchen wollten, aus den einzelnen Zügen, welche wir in diesem Briefe finden, uns ein bestimmtes Bild von dem Zustande einer besonderen, individuellen christlichen Gemeinde zu entwerfen, auf welchen alles in dem Briefe Vorgetragene Anwendung fände, so dürfte dieses uns schwerlich gelingen. Der Brief hat einen ganz allgemeinen Charakter; die darin ausgesprochenen Ermahnungen und Warnungen sind meist ganz allgemeiner Art und in der Regel lose, ohne erkennbare Uebergangspunkte an einander gereiht. Ueber diesen allgemeinen Charakter des Briefes dürfen wir uns füglich auch nicht wundern, da ja Jakobus ein so großes Publikum als Leser seines Briefes voraussetzt. C. 1, 1. Wir können hier gar keine Belehrungen oder Warnungen erwarten, welche durch specielle Verhältnisse veranlaßt wären, sondern müssen schon im Voraus glauben, daß alles darin Vorgetragene von allgemeiner Anwendbarkeit seyn muß. Demnach werden wir auch in unserer Stelle nicht die Rüge eines Mißverständnisses der paulinischen Lehre finden, welches sich irgendwo Judenchristen haben zu Schulden kommen lassen, sondern eines Mißverständnisses der christlichen Hauptlehren im Allgemeinen, wie es bei der damals herrschenden Denkweise der Juden überhaupt möglich, und in der Gemeinde zu Jerusalem, welcher Jakobus vorstand, vielleicht w i r k l i c h war. Und zwar ist dieses ein Mißverständniß, welches sich zu allen Zeiten in der Geschichte der christlichen Kirche zeigt.

Menschen, wie alle diese fleischlichen und äußerlichen Uebungen nichtig und nutzlos seyen, und wie nur durch den Geist, durch die innerliche fromme Gesinnung, durch das demüthige, vertrauensvolle, gänzliche Hingeben an Christum, welches aber überall in die That übergehen, und das Leben des Menschen heiligen muß, — wie also nur durch dieses echt christliche Lebensprincip der Mensch zur Aussöhnung mit Gott gelangen könne durch die göttliche Gnade. Der erste, der diese Wahrheit in ihrer ganzen Schärfe geltend machte, war der Apostel Paulus. Für die Bezeichnung der neuen Sache, dieses neuen christlichen Lebensprincips als geistigen Rechtfertigungsmittels, führte das Christenthum auch ein neues technisches Wort ein, *πίστις*, welches, wie bei uns das Wort G l a u b e, den Begriff, welchen es bezeichnen sollte, nur halb ausdrückt a), und daher nothwendig schon frühe mannichfache Mißverständnisse veranlassen mußte. Die Einen sahen in dem Christenthume gar nicht etwas Neues, durchaus mit dem Judenthume Unverträgliches, weil sie ja auch eine, obschon fälschlich sogenannte, *πίστις* kannten, und wollten deßhalb den *νόμος*, worauf sie den meisten Werth legten, beibehalten. Gegen sie kämpft vorzüglich Paulus. Die Anderen erkannten, daß Christus, der göttliche Gesandte, in dem Evangelium Heil und Leben den Menschen gebracht habe; aber sie ließen es entweder bei dieser Erkenntniß bewenden b), oder sie betrachteten nun die sittlichen Vorschriften Jesu als einen neuen *νόμος*, den sie gegen den mosaischen eingetauscht hatten. Beide fehlten

---

a) Auch das neuerlich vielfach gebrauchte und empfohlene Wort: U e b e r z e u g u n g s t r e u e ist der Mißdeutung ausgesetzt.

b) Wie diejenigen, gegen welche Jakobus in der behandelten Stelle spricht.

Menschen einführte. Aber auch in unserer Zeit ist jene Einheit des Glaubens und der Werke, welche die wahre christliche πίστις ausmacht, in der ganzen Christenheit noch nicht erschienen, und es bleibt uns nur die Hoffnung, daß sie einst erscheinen wird, wenn, nach der Verheißung des Herrn, eine Heerde und ein Hirte seyn wird.

noch anzukommen, eine Erklärung zu finden, welche ungezwungen in die Gedankenreihe eingefügt werden kann. An sehr scharfsinnigen und an sich passenden Deutungen fehlt es nicht.

Meines Erachtens gebührt dieß Lob vor allen derjenigen Auslegung, welche Herr Professor Schmieder in dem Programm der Schulpforte: Nova interpretatio loci Paulini Gal. III, 19. 20. Numburgi 1826. gegeben hat, und welcher Lücke a. a. O. S. 95. das Lob zutheilt, neu, ingeniös und sinnreich zu seyn, während sie aber den Knoten der Stelle nur verschoben, nicht gelöst, ja ihn durch künstliche Lösung nur fester zusammengezogen habe. Ich erlaube mir, die von Lücke bemerklich gemachten Hauptpunkte seines mißbilligenden Urtheils der Reihe nach zu erörtern, mit dem Wunsche, wo möglich, wenn auch nur durch Erregung tüchtiger Zurechtweisungen, zur Aufhellung der schwierigen Stelle etwas beizutragen.

Die Ausstellungen lauten also:

1. „Wäre der Satz, die Gesetzesoffenbarung habe schon wegen der niedrigeren Art der Vermittelung (bloß durch Engel) geringere Auctorität, als das durch den Sohn selbst vermittelte Evangelium, richtig: so hätte Paulus ihm bei der Argumentation einen bessern Platz angewiesen, und ihn nicht nur so gleichsam hinter die Fronte gestellt."

Die Frage nach der Beweiskraft dieser Vorstellung von dem Ursprung des Gesetzes wird unten wiederkehren, und ausführlicher betrachtet werden müssen. Ob dieser Beweis nur so hinter die Fronte gestellt sey, und ob ihm eine andere Stellung, als die er hat, zukommen könne, ergibt sich, wenn wir den Zusammenhang ihm gemäß ins Auge fassen. Ohne in der Hauptsache die schmieder'sche Erklärung preiszugeben, läßt sich derselbe von V. 15. an, wo der Apostel κατὰ ἄνθρωπον

man ihr je einige Beweiskraft zuschreibt, von Paulus zu wenig Werth gelegt seyn; er braucht sie neben andern, gleich triftigen, um darzuthun, wie unvermögend das Gesetz sey, jene dem Abraham gegebene Verheißung unkräftig zu machen. Die angegebene Ordnung des Inhalts scheint auch schon gegen die folgende Einwendung Lücke's unsern Vers zu rechtfertigen: „es sey nicht zu begreifen, wie Paulus zwischen den beiden Einwurfsfragen V. 19. und V. 21. auf den Gedanken kommen konnte, die Würde des Gesetzes als einer weniger unmittelbaren Gottesoffenbarung herabzusetzen." Beide Fragen beziehen sich, wie das οὖν andeutet, auf etwas von dem Apostel als wahr Behauptetes, woraus sich scheinbar eine falsche Consequenz ziehen ließ. Allerdings hatte die erste Frage V. 19. der möglichen falschen Consequenz aus der Erhebung der ἐπαγγελία zu begegnen, als wäre das Gesetz unnöthig; sie thut es aber so, daß sie eine Erklärung über den Werth und Zweck des Gesetzes einleitet, in welcher dann auch die Erwähnung der Art, wie es geoffenbart war, seine Stelle fand. Wenn nun der Frage V. 21. vorausgehend eine Behauptung erwartet wird, durch welche das Gesetz in Widerspruch gegen die Verheißung gestellt scheinen könnte, so kann dieser Schein ebensowohl in der Behauptung, des Gesetzes Geltung solle aufhören V. 19., als in der liegen, das Gesetz sey nur durch die Engel, die Verheißung durch Gott selbst gegeben worden. Denn die Verschiedenheit des Subjects der Mittheilung konnte in so fern von einiger Bedeutung auf den Werth der Mittheilung selber erscheinen, als sie ein Zeichen von der andern Qualität des Mitgetheilten war. Dann aber muß nicht nothwendig die Frage V. 21. auf beides zugleich gehen, sondern es konnte auch die Bemerkung, daß das Gesetz von den Engeln gegeben worden, als wahr zugestanden — wie sie

oben a, c.) hervorheben soll. Somit fiele der Gegensatz innerhalb des Verses selber, und die Nothwendigkeit seiner Bezeichnung durch δὲ weg. Vielmehr wäre der Gegensatz schon mit dem Anfang des Verses begonnen, und als eine Andeutung davon außer dem Inhalt der Mangel des Subjekts Gott anzusehen. Vers 20. würde dann nur eine weitere, genauere Fixirung des Lesers auf den Gegensatz der göttlichen Thätigkeit in der Verheißung, die durch Gott selber geschieht, und der Thätigkeit in der Gesetzgebung, welche vermittelst der Engel ausgeübt wird, bezwecken, und nur die weitere Exposition in jüdischem Geschmack von dem seyn, was der vorhergehende Vers schon in sich schließt. In diesem Fall würde das den schwierigen Vers beginnende δὲ Erläuterungspartikel seyn. Und diese Zusammenfügung der Sätze, dieß Erläutern und Bekräftigen eines früher ausgeführten Gedankens durch kurze gedrängte Schlußsätze ist völlig paulinisch, und zur Vergleichung die Stelle 2 Cor. 3, 11. anzuwenden.

3. Es kommt nun aber die Hauptsache in Frage, was es mit jenem Volksglauben, auf welchen die Beweisführung des Apostels gestützt ist, für eine Bewandtniß habe.

Anders als von der Gesetzgebung durch die Engel ist Hebr. 2, 2. ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος, Act. 7, 53. οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων nicht zu erklären. Und die Engelverehrung im Briefe an die Colosser von Seiten eifriger Satzungsfreunde (Col. 2, 18. cfr. 16. 17.) scheint denselben Glauben vorauszusetzen, wie schon Theodoret bemerkt, οἱ τῷ νόμῳ συνηγοροῦντες καὶ τοὺς ἀγγέλους σέβειν αὐτοῖς εἰσηγοῦντο, διὰ τούτων λέγοντες δεδόσθαι τὸν νόμον. Das Ungegründete, diese unsere Stelle und Act. 7, 35. von einer bloßen Gegenwart der Engel zur Verherrlichung der Gesetzgebung (διά wie 2 Tim. 2, 2.) zu nehmen, leuchtet also schon aus dem N. Test. selber ein, und wird völlig erwiesen

Darstellung der Gesetzgebung, wobei die eigentlichen Engel nur des Pomps wegen zugegen sind, (l. c. es werden ausdrücklich nur Donner, *κτύποι βροντῶν*, und Blitze, *ἀστραπῶν λάμψεις*, genannt, aber durch den Beisatz *ἔδει μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι* deutlich genug Engel darunter verstanden, vergl. die samaritanische Lehre: Omnes potestates mundi absconditi prodierunt in lucem, cum vocaret Deus: Ego Iehovah deus tuus. Gesen. l. c.) es hauptsächlich Ein vermittelndes Wesen ist, durch welches Gott das Gesetz vortragen läßt, und in welchem den *ἄγγελος μεσίτης* zu finden keine Schwierigkeit haben wird. Zunächst wird von Philo unterschieden dasjenige, was Gott in eigner Person durch seine eigene Stimme vorträgt, und dasjenige, was er durch Moses verkündigen läßt, z. B. de decalogo 746. d. (*προμηνύσας ὅτι τῶν νόμων οὓς μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς οὐ προσχρησάμενος ἄλλῳ δι᾽ αὐτοῦ μόνου θεσπίζειν ἠξίωσεν, οὓς δὲ διὰ προφήτου Μωυσέως* [cf. de vita Mosis 681. d.]). — Jenes sind die hauptsächlichsten und allgemeinsten Gesetze (*νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια*), auf welche sich die durch Moses verkündigten alle beziehen, die 10 Gebote. (Hieraus erklärt sich die obige Stelle des Josephus, welcher gerade diese durch Engel gegeben seyn läßt.) Philo ist aber ebenfalls weit entfernt, jenes *δι᾽ αὐτοῦ μόνου θεσπίζειν* ohne weitere Vermittlung zu verstehen; nur die Vermittlung durch Moses und durch die prophetische Inspiration soll ausgeschlossen, und etwas Höheres, Objectives angedeutet werden. Er sagt daher *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ἐθέσπιζεν ἆρα γε φωνῆς τρόπον προϊέμενος αὐτός; ἄπαγε, μηδ᾽ εἰς νοῦν ποτ᾽ ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον κ. τ. λ.* sondern Gott habe eine *ἠχὴ ἀόρατος* in der Luft entstehen lassen, gleichsam eine *ψυχὴ λογική*, welche die Luft durchschnitt und in zuckenden Flammen einen trompetenähnlichen Ton von sich gab, der mehr gesehen als gehört und von Allen verstanden

p. 678 a.), so geschieht dieß in ganz anderem Sinn, wie durch das dabeistehende διαιτητής angedeutet wird, weil er nämlich τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνώμην τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος. In diesem Sinn ist jeder Fromme ein Mittler für Andere (de sacrificiis Caini et Abelis 151, b.), besonders aber der jüdische Hohepriester (de victim. 842.). In Beziehung aber auf jene Hauptgesetze, welche ἐκ προσώπου θεοῦ von dem ἀρχάγγελος λόγος vorgetragen wurden, heißt Moses nur ἑρμηνεύς und θεῖος προφήτης — offenbar nur als Verfasser der Geschichtserzählung, und weil er sonst als der beste und tauglichste von Gott zum Propheten gebraucht wurde. (Decal. 746. d.)

Die Hauptfrage ist nun aber: „wie konnte das Mittlerthum durch Engel als ein niedriges dargestellt werden? Aus der ganzen jüdischen Theologie, soweit sie im Alten und N. Test. vor uns liegt, ist kein einziges Beispiel hiefür bekannt. Nur im Zusammenhange mit der christlichen Lehre wäre eine solche Ansicht denkbar, aber nur in Verbindungen und Gegensätzen, wie sie Hebr. 1 und 2 klar genug ausgedrückt und erörtert sind. In unserer Galaterstelle erscheint das διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων sammt dem ἐν χειρὶ μεσίτου offenbar als Bezeichnung der an sich gleichen göttlichen Würde, des gleichen göttlichen Ursprungs des Gesetzes; ja die Engelerscheinungen dienen im N. Test. selbst zur Verherrlichung jeder auch der höchsten Gottesoffenbarung."

Aehnlich Herr Dr. Winer gegen Voigtländer und Schultheß, welche den mindern Werth des Gesetzes hier ebenfalls durch den ganz und gar nicht auf Gott, sondern n u r auf die Engel zurückgeführten Ursprung desselben bezeichnet fanden, im Commentar Excurs. I, 5. Constat angelos ab Hebraicis, ubi pro Iova ponuntur, non tanquam personas arbitrio suo gaudentes, sed tanquam eius quasi instrumenta spectari, ita ut a Iova non magis di-

tes in Christus bezogen werden zu dürfen. Allein wir werden bald sehen, daß der Gegensatz in unserer Stelle etwas anders und bestimmter zu fassen ist. Wenn wir sie für's Erste mit andern Abschnitten, in welchen Paulus sich über den Werth des Gesetzes vernehmen läßt, zusammenstellen, so wird sich unser Verfahren rechtfertigen, die Bezeichnung des Ursprungs durch die Engel für sehr bedeutend zu halten. Ueberall nehmlich, wo er von dem Gesetz in speziellem Sinn und abgesehen von der theokratischen Oekonomie überhaupt, unter welche freilich jenes auch fällt, spricht, hütet er sich wohl, Gott geradezu als seinen Urheber im historischen Sinn zu nennen; z. B. 2 Cor. 3, 6 f. Röm. 5, 20., wenn er es auch wegen seines Zwecks ἅγιος und νόμος θεοῦ nennt (Röm. 7, 12. 22). Auch an unserer Stelle ist es auffallend, daß gar nirgends Gott der Urheber desselben heißt, sondern entweder das Gesetz selber personifizirt, oder was von ihm gesagt ist, passivisch vorgetragen wird. Am bedeutendsten ist V. 17 — 19; da ist die *διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ· τῷ Ἀβραὰμ κεχάρισται ὁ θεός*. Das Gesetz heißt ganz unbestimmt ὁ *μετὰ — γεγονὼς νόμος, ἐτέθη*. Ja der (V. 21) von P. als möglich vorausgesetzte Einwurf ὁ *οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ* deutet offenbar an, daß Paulus durch das Gesagte im Sinn des Einredenden Gott weit von der Urheberschaft des Gesetzes wegzusetzen fürchtete. Ebenso konstant pflegt Paulus dieß zu beobachten, daß er die Verheißung immer als von Gott unmittelbar und geradezu ausgehend darstellt Röm. 3, 3. 4; Röm. 4, 20. Ist somit das Gesetz dem Paulus gar nicht göttlichen Ursprungs? Das sey ferne! Aber es ist ihm nicht auf dieselbe Art göttlich, wie die Verheißung. Voigtländer und Schultheß gingen zu weit, wenn sie behaupteten, daß Gott gar nicht und in keiner Beziehung als Geber der mosaischen Constitution von Pau-

λεῖ γε ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πράξεων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ. Das, was von Gott unmittelbar geschieht, gegeben wird ꝛc., ist ebendadurch viel höher und werthvoller, als was er nur mittelbar thut und gibt; z. B. leg. Alleg. 79. ist die Erkenntniß Gottes durch eine ἔμφασις ἐναργὴς τοῦ ἀγεννήτου als ein ἀπ᾽ αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν weit vollkommener und reiner als die Erkenntniß, welche Gott durch sein Wort und die Welt ertheilt. leg. allegor. 93. e. ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι· τὰ δεύτερα δὲ τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. (Plat. Tim. 48, c. d.) Das Höhere und Bessere, was Gott durch sich selber thut und gibt, sind positive Güter, Wohlthaten, Tugenden; was er nur durch Engel, überhaupt durch Vermittlung wirkt, sind entweder geradezu Strafen, welche freilich als Heilmittel auch Wohlthaten sind, oder auf die Abwehr und Vernichtung der Sünde und des Uebels gerichtete Handlungen; z. B. confus. ling. 346, c. προσήκει δὲ κἀκεῖνο λελογίσθαι, ὅτι μόνων ἀγαθῶν ἐστιν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν. — ἐμπρεπέστατα δὲ τὰ οἰκεῖα τῇ ἑαυτοῦ φύσει δημιουργεῖν, ἄριστα τὸν ἄριστον. τὰς μέντοι κατὰ πονηρῶν κολάσεις διὰ τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ βεβαιοῦσθαι. ibid. e. ἔδει γὰρ τῆς μὲν ἐπανορθώσεως ἀξιωθῆναι, τὰς δὲ πηγὰς τῶν ἀεννάων αὐτοῦ χαρίτων ἀμιγεῖς κακῶν οὐκ ὄντων μόνον, ἀλλὰ καὶ νομιζομένων φυλαχθῆναι. leg. Alleg. 93. δεύτερά ἐστιν (was Gott durch die Engel gewährt) ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν· so beim Leibe und bei der Seele, τοῦτον δὴ τὸν τρόπον καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἔχει· τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰς τροφὰς αὐτὸς χαρίζεται δι᾽ ἑαυτοῦ, διὰ δὲ ἀγγέλων καὶ λόγων ὅσα ἀπαλλαγὴν περιέχει κακῶν. De migr. Abrah. 390. c. 407. b.

seyen. Hieher gehört auch seine gesammte Ansicht über das Verhältniß des Aeußerlichen zum Innern und Wahren überhaupt. Aber was das wichtigste seyn dürfte, gerade dem Abraham hat sich Gott selber unmittelbar geoffenbart und mitgetheilt. Denn gerade jenes der Natur gemäß Leben heißt Gottes Willen gemäß leben, was mit ihm einigt; daher Abraham πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται (ib. 408. c.). Er ist Gottes Freund, der Vollkommene, Reine (482. quis rer. haeres), dem Gott nichts verbirgt (de his verbis resipuit Noe 281.), der, von Gott gesegnet, Gott selbst zum Antheil hat, und daran übermenschliches Heil genießt (ibid. 270, 282.); von dem die Funken der Tugend ausgehen, welche wie Leuchter hinab sich ziehen bis an das Ende der Welt (486.). Er darf selbst mit Gott reden (482. c.; 484. a.), aber auch er genießt Warnungen und Befreiungen von einzelnen Uebeln nur durch Engel (de Abrah. 366.).

Nun ist allerdings nicht zu verkennen, daß die platonische Vorstellung vom Geschäfte der unteren Götter bei der Weltschöpfung, welche der Timäus ausspricht, die philonische hat bilden helfen. Allein die weitere Ausbildung bei letzterem ist so einleuchtend, und die von Philo jener Vorstellung gegebene Wendung so sehr dem Geist der bessern jüdischen Theologie gemäß, daß wir kein Bedenken tragen dürfen, mehr als eine dem Philo allein eigenthümliche Ansicht darin zu sehen. Darf somit für erwiesen gelten, daß allerdings die jüdische Theologie das göttliche Wirken durch Engel für ein unvollkommneres, auf das Unvollkommene und seine Vervollkommnung sich beziehendes nahm, und hauptsächlich das Strafamt des Bösen von Gott als seiner unwürdig den Engeln übertragen seyn ließ: warum sollte Bedenken getragen werden, in unserer Stelle im Galaterbrief, der sich auch sonst durch spitzfündige jüdische Kunst und dialektische Theologie auszeichnet (III, 16. IV, 14 seq.), jene Vor-

stellung herbeizuziehen, um so mehr, da es das unaufhörliche Thema bei Paulus ist, die Beziehung des Gesetzes auf die Sünde — als Anreizung zu ihr und als ihr beigegebene Strafanstalt — hervorzuheben, und da außer diesem sorgfältig ausgeführten Punkt unser Abschnitt auch die unmittelbare Thätigkeit Gottes in der Verheißung, welche dem Abraham gegeben wird, und rein segnender Natur ist, ausdrücklich herausstellt, und eben bemüht ist, die Unterordnung des Gesetzes unter jene auf alle Weise darzuthun?

4. Es ist nun noch die Haupteinwendung zu heben, welche die Form und Gestalt des V. 20. darbietet, als welcher nicht geschickt seyn soll, den bei unserer Annahme hieher gehörigen Sinn auszudrücken.

Lücke's Einwendungen sind vornehmlich zweifach: „a) ein doppeltes Enthymem scheine im Zusammenhange dieser Argumentation etwas so Auffallendes, daß es nur unter der Bedingung einer stark hervortretenden oratorischen Form des Satzes zu entschuldigen und einigermaaßen denkbar zu machen wäre. b) Im ersten Enthymem sey der geschriebene Untersatz völlig falsch, weil ein μεσίτης auch nach hebräischem Sprachgebrauch nicht nothwendig ein Mittler Vieler sey, sondern nur die Beziehung auf den Begriff des Gegensatzes, der vermittelt werden soll, darin liege: nur wenn μεσίτης nothwendiger Weise verstanden werden müßte von der Mittelsperson eines Haufens, einer mannichfaltigen Vielheit, ließe sich das Enthymem einigermaaßen entschuldigen, und auch das kaum, wenn nicht ὁ δὲ für οὗτος δὲ genommen werden soll." Allein, was das Erste betrifft, so ist ja die Weise der Rabbinen bekannt, nicht sowohl im oratorischen Vortrage als vielmehr im dialektischen und disputatorischen Schlag- und Stichsätze und Instanzen — meistens freilich aus der Schrift gezogen — aufzustellen, und die Folgerungen daraus dem eigenen Nachdenken zu

überlassen. Dieser Weise folgt auch Jesus in der Disputation mit den Sadduzäern, Matth. 22, 31—33. Dort läßt er ihnen auch noch viel zu suppliren übrig, so daß die Exegeten sich unendliche Mühe gegeben haben, das Schlagende jenes Beweises zu erklären, von dem sich wirklich die Sadduzäer geschlagen fühlten (Kuinöl z. d. St. **disputavit autem Iesus hoc loco cum Sadducaeis ingeniis eorum accommodate et more inter Iudaeorum doctores recepto, qui ad loca librorum sacrorum alludere, sententiam breviter strictimque afferre solebant, et quid ex sententia proposita sequeretur, auditorem eruere iubebant, ita ut in argumentationibus transitus et conclusiones, usus et applicationes omitterent**).

Das an unserem Orte zu Supplirende scheint im Grunde sehr wenig zu seyn, und je nachdem man (vgl. oben 2.) den Zusammenhang der Verse 20. und 21. denkt, und δέ entweder für adversativ oder für explanativ nimmt, Folgendes:

α) — unter Vermittlung der Engel, durch die Hand eines Mittlers. Wo aber ein Mittler gebraucht wird bei einer Mittheilung, da sind Mehrere, die sich durch ihn Andern mittheilen. Gott selber ist Einer nur, also das Gesetz, weil es durch einen Mittler gegeben wurde (was ihr zu seinem Ruhme glaubt), nicht geradezu von ihm, dem Einen, sondern von den Vielen, den Engeln (steht also unter der Verheißung, welche den Einen unmittelbar zum Urheber und Mittheiler hat),

oder

β) Was ist denn nun das Gesetz, wenn durch die Verheißung das Heil kommen soll? Der Uebertretungen wegen (nur) ward es gesetzt, bis der verheißene Same käme, (also) durch den Dienst der Engel (und zu ihrem Amte gehörig) von einem Mittler. (Ein Mittler ja geht nicht auf einen Einzelnen [sc. den Einen], der sich mittheilen will, sondern auf eine Vielheit; darum heißt das

Gesetz mit Recht durch Engel gegeben. Gott aber ist ein Einziger, und was er gibt, das gibt er ohne Mittler durch sich selbst, so dem Abraham die Verheißung.) Ist also das Gesetz, wenn nicht der Eine Gott sein Urheber ist, den Verheißungen Gottes entgegen? Keineswegs, sondern es muß ihnen dienen.

Aber b) „der Untersatz ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν ist völlig falsch und unbeweisend." Allerdings das ist er für uns. Ob ihn aber deßhalb Paulus nicht für seine Leser brauchen konnte? Aber durfte? Nun die Falschheit muß ja ihm nicht gerade eingeleuchtet haben; denn auf die dialektischen Fangkünste hat sich wohl die Inspiration nicht erstreckt, hat auch die offenbar nichts beweisende und doch sehr zweckmäßige und viel beweisende Spitzfündigkeit 3, 16. mit dem σπέρμα (wo das zu Beweisende offenbar nur hineingetragen ist) passiren lassen, des linguistisch allegorischen Kunststücks (4, 21—31.) nicht weiter zu gedenken. Wie leicht konnte das Vorschweben des Gedankens von der unmittelbar segnenden Mittheilung der Verheißung durch den Einen Gott, und von der nur mittelbar durch Strafen bessernden und beglückenden schweren Zucht durch die Engel und das Gesetz, den Paulus veranlassen, das speciell nur von jenem Fall der Gesetzgebung geltende, daß nämlich an der Spitze der Engelschaar Einer sich als den (das Gesetz) mittheilenden zeigte, zu einem allgemeinen Satz zu erheben, dessen Allgemeinheit, so wie sie auf die Gottesoffenbarung eingeschränkt wird, im Sinn jener Zeit vollkommen richtig ist?

Man braucht daher nicht, was philologisch möglich wäre, ὁ δὲ für οὗτος zu nehmen, das ἑνός für τοῦ ἑνός, was beides die dem allgemeinen Satz nöthige Einschränkung geben würde. — Eine ähnliche Uebertragung des einzelnen Falls, welcher aus einem allgemeinen abgeleitet werden soll, in den allgemeinen Satz, der das

Gesetz ausspricht, findet sich Hebr. 9, 16 f. nach Steudel: Tübing. Zeitschrift für Theolog. 1828. I. S. 48. Not. „Wo nämlich ein Bund geschlossen wird, da muß der, welcher den Bund vermittelt, als Getödtetes dargebracht werden ꝛc." „Mir ist zur entschiedensten Gewißheit geworden, daß ὁ διαθέμενος hier nichts anderes ist, als der Gegenstand, welcher die Gültigkeit des abgeschlossenen Bundes vermittelt. Wir müssen nicht vergessen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs Jesum stets im Auge hat, als denjenigen, welcher den Bund vermittelt, ihn aber vermittelt, indem er sich selbst zum Opfer darbrachte. In so fern war er freilich ein den Bund zu Stand bringender in einem noch weitern Sinn, als das zur Bestätigung des Bundes geschlachtete Opfer. — In so fern nun Jesus eine Person war, welche die Schließung des Bundes verbürgte, mochte der Verfasser veranlaßt werden, überhaupt V. 17. das Opferthier, welches sonst durch seinen Tod die Gültigkeit des Bundes verbürgte, durch die Wiederholung des διαθέμενος zu personificiren."

Am leichtesten scheint die oben α β gegebene zweite Erklärung hiermit zu vereinigen, weil darnach die Hauptsache nicht erst durch dieses sophistische Raisonnement erwiesen, sondern nur die Bedeutung, in welcher das διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων zu verstehen sey, und was aus dieser allgemeinen Volksannahme unmittelbar folge, näher bezeichnet wird. Eben darum wird das Sophisma dem Paulus weniger übel zu nehmen seyn, weil er dadurch nicht etwas eigentlich beweisen, sondern nur erläutern will. Die Hauptsache, auf die es ankam, bedurfte keines Beweises, sondern war allgemeiner Glaube a), und mußte

a) Mit Recht hat Schmieder auf die bildlichen Ausdrücke, welche von dem Wesen und der Wirksamkeit des Gesetzes gebraucht sind, besonders Gewicht gelegt, V. 23. ἐφρουρούμεθα, V. 24.

nun in das rechte Licht gestellt werden. Daß aber Paulus den Gedanken, auf den es ankommt, mehr nur andeutet, als ausführt, darf nicht wundern. Zuviel gegen die Gesetzesfreunde bewiesen, hätte eben so geschadet, als zu wenig. So aber blieb ihnen selbst überlassen, den für das Gesetz ungünstigen Schluß aus ihren eigenen alten Vorstellungen darüber herauszuziehen, wozu ihnen der Apostel mehr nur die Prämissen ordnete und vorlegte, so aber, daß sie nothwendig den daraus hervorgehenden Schluß thun mußten. — Vielleicht ist der Ausdruck, daß Gott Einer sey, in seiner antithetischen Beziehung zu den *ἄγγελοι*, von welchen das Gesetz herstammen soll, daraus zu erklären, und darum der fehlende Gedanke von dem großen Unterschied des durch jene gegebenen von dem durch Gott selbst mitgetheilten leichter hineinzudenken, weil schon in dem Begriff des Einen der des Guten und Vollkommenen lag, welcher Begriff wenigstens mitvorschwebend den disputirenden Paulus mit der verschränkten, die Fülle von Gedanken herbe zusammenpressenden Argumentation, an deren Ende jener auch ausgedrückt scheinen konnte, zufriedener machte. Es ist sowohl hiefür als überhaupt über diese Argumentationsweise zu vergleichen Philo leg. Alleg. 80. d., wo Philo in dem abwechselnden Gebrauch des Plurals und Singulars Tiefes angedeutet findet, *ὁρᾷς ὅτι κακῶν εἰσὶ θησαυροὶ, καὶ ὁ μὲν τῶν ἀγαθῶν εἷς· ἐπεὶ γὰρ ὁ θεὸς εἷς, καὶ ἀγαθῶν θησαυρός· πολλοὶ δὲ τῶν κακῶν, ὅτι καὶ οἱ ἁμαρτάνοντες ἄπειροι τὸ πλῆθος.* de migr. Abr. 397. c. der Böse, obgleich Einer, ist vielfältig: *εἷς ὢν ὁ φαῦλος πολύς ἐστι κακίαις.* leg. Alleg. 59. c. d. ibid. p. 1087. *μόνος δὲ καθ' αὐτὸν εἷς ὢν ὁ θεὸς, ἡμῶν δὲ ἕκαστος πολλὰ κ. τ. λ., ὥστε ἐπεὶ τὸν μόνον εἶναι τὸν*

παιδαγωγός, welche um so passender sind, wenn im Gesetz die Zuchtengel wirksam gedacht werden.

ὄντα, καλόν ἐστι, ὅ γὰρ περὶ μόνον αὐτὸν τὸ καλόν. Allein wie gesagt, nur mitvorschwebend scheint dieser Gedanke den paulinischen Ausdruck haben bilden zu helfen, nicht aber selber das directe dem Satz zu Grunde liegende zu seyn, wie man etwa auch deuten könnte V. 20: „Bei Einer Gabe, d. h. einer Gnadengabe (τὸ ἕν) findet nicht das Dazwischentreten eines vermittelnden Engels Statt; Gott aber, der einer ist, gibt nur solche Gnadengaben, und zwar selber, wie die Verheißung dem Abraham." Es bliebe hier derselbe Gedanke herauszunehmen, daß das Gesetz nichts Vollkommenes, nicht Gnaden- und Heilsache, nicht gleicherweise von Gott sey, wie die Segensverheißung. Auch wäre jener in seiner Allgemeinheit falsche Untersatz vermieden, dafür freilich dem ὁ δὲ θεὸς εἷς, so wie dem ἑνός ein zu prägnanter Charakter angewiesen. — Alles gehörig erwogen, wird gewiß die Annahme den wenigsten Schwierigkeiten unterliegen, daß, weil eine durch Engel vermittelte Offenbarung einen geringeren Grad von göttlicher Gnadenerweisung anzeigte, so dem Begriff von μεσίτης diese Bedeutung von Paulus beigelegt wurde, nur eine untergeordnete Gottesmittheilung anzudeuten. Was er aber erst aus der Reflexion auf die theokratischen Offenbarungen hineingelegt hatte, das analysirte er, als liege es in dem Begriff schon ursprünglich, wieder heraus, aber nicht um es als so gewonnene neue Wahrheit hinzustellen, sondern nur um die in dem vorhergehenden Satze enthaltene allgemein zugegebene Wahrheit in ihrer Bedeutsamkeit für seinen Zweck hervorzustellen.

Mit Vergnügen bemerke ich, daß Herr Prof. Schmieder in einer neueren Erörterung des fraglichen Punkts (Tholuck litterarischer Anzeiger 1830. Nr. 54. S. 435.) im Wesentlichen auf dasselbe kommt. Ich führe nur Folgen-

des daraus an: „Dieser enge Begriff von μεσίτης, als ob er nur für den Vertreter oder Repräsentanten einer Vielheit gegen eine andere Vielheit gebraucht werden könnte, läßt sich im Allgemeinen nicht als einzige Bedeutung des Worts erweisen. Indessen, da Paulus der dialektischen Form sich nicht bedient, um die concrete Wahrheit durch abstrakte Sätze zu erfinden und zu beweisen, sondern da es ihm nur darum zu thun ist, die Wahrheit, die in ihm lebt, zu veranschaulichen, und in seinen Lesern gleichfalls lebendig zu machen, so war es ihm genug, sein Zeugniß für die mannigfach sich beglaubigende Wahrheit in entschiedener Gewißheit so abzulegen, daß er von denen verstanden und gefaßt ward, die seinen Geist, seine Sprache und die ganze Beziehung seiner Worte kannten. So III, 16. — Wenn er von dem Gesetze schrieb, daß es durch die Engel mit Hülfe eines Mittlers gegeben sey, und an solche schrieb, die das Theologumenon darüber kannten, da konnte er darauf rechnen; es war seinen Lesern der engere Begriff des μεσίτης als Vertreter einer Vielheit als אֶחָד מִנִּי־אָלֶף gegenwärtig. Der Mittler ist (in solchem Falle) nicht Mittler von Einem. Gott war also zunächst und unmittelbar bei der Gesetzgebung nicht erscheinend ꝛc."

2.

Bedeutung und Etymologie des Wortes Dirmung oder Dermung bei Luther und seinen Zeitgenossen.

Von
Dr. Mohnike,
Consistorialrath in Stralsund.

(Auf Veranlassung eines Aufsatzes über denselben Gegenstand vom Herrn Professor Dr. Lücke in Göttingen. Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1831. Heft I.)

Ich bin bei meinen kirchenhistorischen und liturgischen Studien auf die seltsamen Wörter dirmen, dermen, Dirmung, Dermung mehrmals gestoßen, und es geht mir nahe, daß ich mir die Stellen, wo ich diese Wörter gefunden, nicht angezeichnet habe; weil es bei mir keinem Zweifel unterworfen war, daß die Consecration beim heiligen Abendmahl dadurch bezeichnet werde, so achtete ich jeder einzelnen Stelle nicht so genau; zweier von ihnen, die Herr Dr. Lücke nicht mit angeführt hat, der einen von Luther selbst, der andern von Bugenhagen, erinnere ich mich jedoch, und werde sie späterhin mit berücksichtigen. Das Resultat der lückeschen Untersuchung ist: das Wort Dermung oder Dirmung bedeute nicht sowohl die Wandlung der Katholiken, sondern vielmehr die Consecration überhaupt; es sey aber aus dem lateinischen terminare gebildet; und in Beziehung hierauf werden zwei Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus beleuchtet, in denen determinatio und terminus bei Gelegenheit der Rede vom heiligen Abendmahl vorkommen. Hinsichtlich der Bedeutung des Wortes pflichte ich im Allgemeinen Herrn Dr. Lücke bei — hinsichtlich der

nemlich Ministerium, das Amt des Worts, und Vocationem, den Beruf zum Pfarramt oder Seelsorge (welches sie die Weyhe oder Ordiniren heißen) meynen sie gewiß, sie haben solches allein, und schwüren wohl einen Eid auf ihren Rattenkönig, es könne niemand ohne ihre Weyhe und Chresem das Sacrament wandeln, oder, wie sie sagen, tirmen, er sey wie heilig oder groß er wolle. Denn wie sie rühmen, die Engel im Himmel, auch Maria selbst, haben solche Gewalt nicht, die ein geweyheter Priester hat, ja auch kein verstorbener Apostel, Bischof, Märtyrer, auch die ganze Christenheit, so nicht Priester sind, nemlich, zu tirmen oder wandeln, wenn er gleich unheilig u. s. w. wäre; solche große Kraft hat der Chresem." Die Stelle ist wichtig, insofern daraus hervorgeht, daß die Meinung derer, welche unter Dirmung die Wandlung (transmutatio) verstehen, an Luther selbst einen Gewährsmann hat, und Elias Frick, der deutsche Uebersetzer von Seckendorfs Historie des Lutherthums (Leipzig 1714 S. 487), hätte immerhin bei der Urschrift verbleiben können; Seckendorfs Worte: „Vocabulum hoc obsoletum tirmen vel dirmen, item die Tirmung apud Lutherum aliosque eius temporis scriptores legitur, quod nescio an consecrare an transmutare significet," giebt Frick so: „das Wort tirmen oder dirmen und Tirmung, so bei Luther und den Scribenten seiner Zeit mehr vorkommt und nun nicht mehr gebraucht wird, war so viel als consecriren, oder Brodt und Wein im heiligen Abendmahl segnen." Da Luther und andere protestantische Theologen, welche die katholische Lehre von der Transsubstantiation längst verworfen hatten, auch die evangelische Consecration beim heiligen Abendmahl Dirmung genannt haben (Luther in der Schrift von der deutschen Messe), so erklärt sich indeß Fricks Abänderung der gedachten Stelle Seckendorfs ganz natürlich. Als Bezeichnung der evangelischen Consecration gebraucht auch Bu-

lafrid Strabo, citirt von Binterim, sagt Cap. 22: De rebus Actio ipse dicitur canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica. Canon vero eadem actio nominatur, quia in ea est legitima et regularis Sacramentorum confectio; auch ist dieser Theil eine stets feststehende, in allen Messen unveränderte Richtschnur und Regel, während die übrigen vorhergehenden und folgenden Theile sich nach den Verhältnissen der Zeit oder der Feste ändern.

Dieser eigentliche Meßcanon ist es nun, welcher Dermung oder Dirmung heißt, wie aus Luthers Schrift von der Stillmesse deutlich erhellt, und das Wort Dirmung ist eigentlich nichts als die Uebersetzung des lateinischen Actio oder Confectio. Luther behält nämlich die Ueberschriften oder sogenannten Rubriken von den Gebeten und einzelnen Abschnitten bei, und vor dem Gebete „Communicantes et memoriam venerantes," das Luther wörtlich anführt, steht die Ueberschrift infra actionem, das Luther giebt: Unter der Dirmunge; in der wahrscheinlich von Melanthon verfaßten lateinischen Schrift steht: sub actionem a), ein deutlicher Beweis, daß actio und Dirmung völlig gleichbedeutend sind. Weil aber der zweite Theil des Meßcanons oder die Wandlung wiederum als der eigentliche Mittelpunkt desselben betrachtet wurde, so führte dieser Theil vielleicht vorzugsweise den Namen actio oder Dirmung, und daher kommt es ohne Zweifel, daß Luther in der oben angeführten Schrift von der Winkelmesse Dirmung und Wandelung für gleichbedeutend erklärt und tirmen durch wandeln erläutert. Mit dem Gesagten verträgt sich sowohl die von Dr. Lücke angeführte Stelle des Hieronymus Emser als auch der Gebrauch des Worts bei Bugenhagen. Es ging das Wort dirmen auch in die protestantische Kirche über, und diese verstand darunter den eigentlichen Act der Consecra-

a) Opp. Lutheri Latin. Tom. II. Ed. Witeb. 1546. p. 421.

und determinare selbst in der lateinischen Kirchensprache eine liturgische Geltung gehabt haben, weil man schwerlich ein ungewöhnliches Wort corrumpirt und ihm in der deutschen Sprache das Bürgerrecht verliehen haben würde. Er selbst gesteht auch, daß er bei seinen Forschungen nirgends terminare für consecrare gebraucht gefunden habe, und auch ich habe nicht nur mehrere liturgische Schriftsteller der katholischen Kirche, sondern auch mehrere Abendmahlsformulare durchgesehen und terminare, determinare, terminus entweder gar nicht, oder doch nicht in solcher Bedeutung gefunden, daß hier davon Gebrauch gemacht werden könnte. Dasselbe gilt nach meinem Dafürhalten auch von den vom Herrn Dr. Lücke angeführten und zum Theil mitgetheilten Stellen aus Thomas von Aquino und Duns Scotus; auf die des erstern legt Herr Dr. Lücke selbst sehr wenig Gewicht. Sie steht in der Summa totius Theologiae P. III. Quaest. LXXIIII. Art. II. (Thomae Aquinatis Summa totius Theologiae. Ed. Coloniae Agripp. MDCIIII. fol. P. III. p. 162.) und mag, ihres ganzen spitzfündigen Inhalts wegen, hier vollständig mitgetheilt werden:

Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod requiratur d e t e r m i n a t a quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati, quam effectus naturae. Sed sicut dicitur in secundo de anima, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur Eucharistia, id est, bona gratia, requiritur d e t e r m i n a t a quantitas panis et vini.

Praeterea, Ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea, quae pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum eius, secundum illud secundae Corinth. 10. Se-

cundum potestatem, quam dedit nobis Deus in aedificationem, et non in destructionem. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem, qui venditur in foro, et totum vinum, quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

Praeterea, Si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi: sed solum aqua illa, qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis et vini consecrari potest.

SED CONTRA est, quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quae non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quae consecrari non possit.

CONCLUSIO.

Cum huius sacramenti materia determinetur per comparationem ad usum fidelium, quorum numerus plane indeterminatus est, dici non potest materiae huius sacramenti quantitatem esse determinatam.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini: puta totum panem, qui venditur in foro, aut totum vinum, quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiae sumitur ex ordine ad finem, sicut materiae serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiae huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium qui nunc occurrunt: alioquin sacerdos paucos parochianos habens, non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur, quod materia huius sacramenti

determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici, quod quantitas materiae huius sacramenti sit determinata.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

AD SECUNDUM dicendum, quod potestas Ministrorum Ecclesiae ad duo ordinatur. Primo quidem ad effectum proprium. Secundo ad finem effectus; secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem (puta ut irrideat, vel veneficia faciat), propter intentionem mali finis peccat: nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

AD TERTIUM dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiae: et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur, quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Et ideo non est simile.

Man sieht, daß die Wörter terminus und determinare hier durchaus nicht in einem sacramentlichen Sinne gebraucht werden. Dasselbige gilt nach meinem Dafürhalten auch von der angeführten Stelle aus Duns Scotus, die vollständig so heißt: Item per ista verba contulit Apostolis Christus potestatem consecrandi: hoc enim ordinavit eos sacerdotes. Collatio autem potestatis consecrandi non fit per verba pertinentia ad consecrationem: quare verba consecrationis materiam respiciunt quae consecratur, vel terminum in quem consecratur: verba autem potestatem conferentia respiciunt potestatem quam conferunt in illum cui confertur. (Sup. quart. Sententiarum Di-

stinctio VIII. Ed. Antonii de Fantis Tarvisini. Venet. MCCCCCXV. fol. Blatt 34.) Die Stelle ist allerdings dunkel genug, indeß erklärt sie sich doch aus dem Zusammenhange. Der Schriftsteller unterscheidet nämlich bei den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls diejenigen, die sich auf den consecrirenden Geistlichen beziehen, von denjenigen, durch welche die Consecration, oder, was hier allerdings gleichbedeutend ist, die Wandlung selbst geschieht. Zu den erstern gehören die Worte: Accipite — hoc facite in meam commemorationem — durch diese gab der Herr den Aposteln den Auftrag zu der Consecrationshandlung — aber die eigentliche Consecration selbst liegt in den Worten: hoc est corpus meum; diese beziehen sich auf das Element im heiligen Abendmahl, auf die Materie, oder auf den eigentlichen Zweck, weshalb die Consecration geschieht, und terminus scheint mir nichts weiter als Beziehung, Absicht, Ziel, Zweck, finis, scopus zu seyn, welcher Zweck hier freilich ein sacramentlicher ist.

Um auf Thomas von Aquino noch einmal zurück zu kommen, so bedient er sich in seiner Summa contra gentiles lib. IV. cap. 62 u. 63. (Ed. Francisci de Sylvestris Lugd. 1586. fol. p. 720 sqq.), wo er die Meinung derer, welche die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl leugnen und das Brot und den Wein nur für Zeichen des Leibes und Blutes Christi halten, anführt und zu widerlegen sucht, mehrmals der Wörter: terminus, terminari, determinare in der Bedeutung von Zweck, Ziel, sich beziehen, bestimmen, jedoch nicht in unmittelbarer Verbindung mit den beiden Elementen im heiligen Abendmahl.

In solcher Verbindung steht das Wort determinare jedoch in dem dem römischen Missale vorgesetzten Abschnitt: De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus, wo sich in der Unterabtheilung 5.: De defectu intentionis

folgende Stelle findet: Si quis habeat coram se undecim hostias et intendat consecrare solum decem, non determinans quas decem intendit: in hoc casu non consecrat, quia requiritur intentio. Das Missale Ordinis Praedicatorum. Ed. Rom. CIƆ.IƆ.CC.LXIX. 4. p. XXVI. setzt bei intentio noch hinzu: determinata. Doch auch durch diese Stelle werden wir nicht näher zum Ziel geführt; denn es wird in ihr nichts weiter gesagt, als daß die Consecration des Priesters, welcher eilf Hostien vor sich habe und nur zehn consecriren wolle, überhaupt ungültig sey, wenn er nicht bestimmt auf die zehn, welche er mit Ausnahme der eilften consecriren wolle, seine Intention richte, oder mit andern Worten, bestimmt eine von den eilf Hostien ausnehme. Ein Fall, der wohl nie eingetreten ist, noch eintreten wird.

Nach diesem Allen bezweifele ich, daß das Wort dermen oder dirmen mit seinen mancherlei Umformungen, tirmen, termen, tärmen, tirmeln, betermeln, betärmeln aus dem Lateinischen herzuleiten ist, und bin geneigt, es für ein ursprüngliches germanisches zu halten. Und wirklich findet sich thirmi, at thirma noch im Isländischen in der Bedeutung von halten, zusammenhalten, daher sparen, bewahren; in der ersten Bedeutung namentlich auch in Beziehung auf heilige Dinge, wie auf den Eid. Hann thirmir eingvum eidum: er hält keinen Eid. M. s. Björn Haldorsens Isländisches Lexicon Th. 2. (Kopenh. 1814) S. 499. Wie unser halten noch jetzt sowohl zur Bezeichnung der Begriffe von tenere und servare, als des von agere, conficere gebraucht wird, so mochte dasselbe auch mit dem veralteten thirmen oder dirmen der Fall seyn, und Dirmung, richtiger Thirmung, wäre denn die wörtliche Uebersetzung von actio im Meßcanon, ganz übereinstimmend mit der oben angeführten lutherschen Stelle. Auch mit elevare und elevatio

vertrügen sich demnach thirmen und Thirmung. Wenn aber der Isländer den Bettler thermingr, thirmingr, thirmir nennt, so könnte man allerdings geneigt seyn, bei diesem Wort, trotz der Uebereinstimmung des Lautes mit thirma, an das lateinische terminare und terminarius in der Bedeutung von betteln und Bettler zu denken. Bekannt sind die Ausdrücke Terminei, in mancherlei Bedeutungen, Terminirer, Terminirermönche (Bettelmönche), so wie die Veranlassung zu diesen Ausdrücken. M. s. nur Du Cange und Frisch. Als nothwendig stellt sich jedoch auch diese Annahme nicht dar, indem thirmingr zuerst so viel seyn könnte als Einer, der das Seine zusammen hält, welches besonders dem Armen obliegt; hoher Grad von Armuth führt aber zum Betteln. Es hat der Isländer übrigens mehrere Wörter, die ihre Verwandtschaft mit unserm darben, bedürftig u. s. w. auch durch den Laut an den Tag legen: tharf (thurfti, at thurfa), indigere, tharfnaz, carere, thurfamadr, thurftugr, homo indigus, pauper, thurft, indigentia, necessitas, paupertas.

Sollte jedoch die gewöhnliche Herleitung des Wortes dirmen von terminare den Preis davon tragen, so muß man, wie es mir scheint, nicht zunächst speciell an das heilige Abendmahl denken, sondern im Allgemeinen an die Bedeutung von bestimmen, besonders zu einem heiligen Gebrauche bestimmen, daher weihen. Frisch führt Th. 2 S. 369 folgende Stelle aus einem ungedruckten Elucidario an: swelch Mensch darzu getirmet wird (daß er Klosterceremonien begehen soll), und aus den goßlarschen Erbgesetzen bei Leibnitz in den Scriptt. Rerum Brunsv. Tom. III. 485.: „der zu einem Papen betermelt wird, oder zu einem Leyen (von den Eltern)." Also zuerst: bestimmen (destinare) a); dann be-

a) Wie es nach Ullmann im angeführten Heft der Studien und

sonders zu einem heiligen Zweck, zu einem heiligen Gebrauch bestimmen, von dem Gemeinen aussondern d. i. weihen. Dieses wurde hernach auf die Consecration im heiligen Abendmahl, als auf die heiligste Weihe, übertragen. Ist terminatio aber je für consecratio gebraucht, und ist Dirmung oder Dermung daraus gebildet, so entsprächen beide Ausdrücke auch in sprachlicher Hinsicht dem griechischen τελετή, womit unter andern auch die Consecration bezeichnet wird. Der angebliche Dionysius der Areopagit hat bekanntlich τελετουργέω, ich weihe.

Kritiken S. 123 in der Note, im südlichen Deutschland, namentlich in der Pfalz, noch gebraucht wird.

Recensionen.

1.

Leipzig 1831. Weidmannische Buchhandlung. Hebräische Propheten, übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert. Erste Lieferung. Uebersetzung von Jesaia 40—66. Uebersetzung von Hosea, Joel, Amos, Obadia, Micha, Nahum, Sephania, Haggai, Zacharia, Maleachi. 144 S. 8. (Keine Vorrede.)

Von den beiden Methoden des Uebersetzens, welche Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung unterschieden und charakterisirt hat, befolgt die vorliegende Uebersetzung diejenige, welche, um uns des Ausdrucks dieses Gelehrten zu bedienen, den Schriftsteller möglichst in Ruhe läßt und den Leser ihm entgegen bewegt, oder darnach strebt, dem Leser durch die Uebersetzung den Eindruck zu geben, den er als Deutscher aus der Lesung des Werks in der Ursprache empfangen würde. Es ist dieß keine andere Methode als diejenige, welche auch de Wette in seiner Bibelübersetzung a) befolgt hat, indem er die hebräische und hebräisch-artige Form der Gedanken, so weit sie

---

a) Die neue Bearbeitung dieses Werkes wird in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift angezeigt werden.

sich der deutschen Sprache anpassen lassen, wiederzugeben bemüht war. Daß es zu einer glücklichen Anwendung dieser Uebersetzungsweise, außer einer vertrauten Bekanntschaft mit der Sprache und dem Geiste des Originales, einer großen Gewandtheit in der Behandlung der deutschen Sprache, einer klaren Einsicht in die Gesetze ihres Sprachgebrauches und eines richtigen Geschmackes in der Aufnahme oder Aufopferung der fremden Eigenthümlichkeiten besonders in Rücksicht der tropischen Ausdrücke bedürfe: darüber werden die Leser ebenso sehr mit uns einverstanden seyn, als daß wir Herrn Professor Rückert, welcher sich um die Befreundung des orientalischen und occidentalischen Bildungskreises und überhaupt als Sprachgelehrter und Dichter schon so große Verdienste erworben hat, vor vielen Andern im Besitze dieser Eigenschaften glauben. In der hier zu beurtheilenden Arbeit nun verläugnet er zwar dieselben keineswegs, aber indem er sich bestrebte, den Lesern von dem Genusse der fremden Geistesproducte auch nicht das Geringste entgehen zu lassen und ihnen auf diesem Gebiete gleichsam die Fremde zur Heimath zu machen, bot er ihnen mehr, als ihrem gewohnten Geschmacke zusagen konnte und ließ sie auf dem fremden Boden zu wenig heimische Anklänge finden. Herr Rückert hat sich nämlich — was wir zwar nur billigen können — gleich Herrn de Wette in der für den Uebersetzer häufig eintretenden Ungewißheit, wie viel für die Treue und wie viel für die Deutlichkeit und die Uebereinstimmung mit dem deutschen Sprachgebrauche zu thun sey, durchweg mehr auf die Seite der Treue gehalten; allein er ist hierin zu weit gegangen und der fremden Sprache sehr häufig näher geblieben als es die eigene erlaubte. Was Schleiermacher als unerläßliches Erforderniß dieser Methode des Uebersetzens, zugleich aber auch als vielleicht die größte Schwierigkeit, die der Uebersetzer zu überwinden habe, bezeichnet, nämlich der

Sprache eine Haltung zu geben, die ahnen läßt, daß sie nicht ganz frei gewachsen, sondern zu einer fremden Aehnlichkeit hinüber gebogen sey, und dieses mit Kunst und Maaß zu thun, dieß hat Herr Rückert unläugbar mit Kunst, aber, wie es uns scheint, nicht mit Maaß gethan. Diese allzugroße, auf Kosten der Deutlichkeit und zuweilen selbst der Sprachgesetze und des Geschmackes bewahrte Treue ist das Charakteristische seiner Uebersetzung und zugleich dasjenige, was sie von der de wetteschen wesentlich unterscheidet. Wenn hierdurch nothwendig auch der Kreis der Leser, welche aus ihr Nutzen und Belehrung schöpfen sollen, etwas enger gezogen wird, und sich fast ausschließlich auf die des Grundtextes Kundigen beschränkt: so erweitert sich derselbe hinwieder durch eigenthümliche Vorzüge des Buches, deren sich die Gelehrten, wie die Studirenden und Laien freuen mögen, und deren Werth auch de Wette in seiner neuen Bearbeitung der Bibelübersetzung anerkannt hat. Diese beiden Seiten des Buches wird unsere Anzeige zu beleuchten haben, und es mag dem bisher Gesagten angemessener seyn, die Kehrseite der Lichtseite vorangehen zu lassen.

Daß durch das Bestreben, sich dem Originale so nahe als möglich anzuschließen, der Deutlichkeit der Uebersetzung Eintrag gethan worden, zeigt zuerst die Uebersetzung des dem Hebräischen ganz eigenthümlichen Gebrauches der Tempusformen. Das sogenannte Praeteritum propheticum ist in der großen Mehrzahl von Stellen durch das deutsche Präteritum wiedergegeben, und zwar an solchen Stellen, in denen der Verfasser selbst, wie sich aus den vorausgeschickten Inhaltsanzeigen ergiebt, die Verkündigung eines künftigen Zustandes findet, ja sogar nicht selten da, wo in der Schilderung mit dem Präteritum das Futurum abwechselt. Vergleiche Obadia V. 6. 7:

„Wie sind durchforscht worden die von Esau, durchsucht seine Verstecke! Bis zur Grenze haben sie dich geschickt, alle Leute deines Bundes, haben dich getäuscht, haben dich übermocht, die Leute deines Vertrauens, deines Brotes, legen (יָשִׂימוּ) Fallen unter dir."

Micha 2, 13: wo sich die Präterita an die V. 12 vorhergehenden Futura anschließen. Der Verfasser aber übersetzt diesen Vers im Zusammenhange mit V. 11 und 12 also:

Vers 11. „Wäre ein Mann, gehend nach Wind, und der da Trug gelogen: „„Weissagen will ich dir zu Wein und Rauschgetränk!"" ja der wird seyn ein Weissager dieses Volkes:

Vers 12. „„Sammeln, versammeln werd' ich, o Jakob, dich ganz; fassen, zusammenfassen den Nachblieb Israels. Zusammen werd' ich es bringen, wie das Vieh der Hürde, wie eine Herde in Mitte ihres Pferchs, tosen werden sie vor Menschen.""

V. 13. „„*Heraufgezogen* ist der Durchbrecher vor ihnen; *durchgebrochen sind* sie, und *zogen ein* ins Thor, und *gingen aus* durch dasselbe; und *herzog* ihr König vor ihnen, und Jehovah an ihrer Spitze.""

Eigenthümlich ist hier die Auffassung des V. 12 u. 13. als fortgehender Rede der mit Traumbildern einer glänzenden Zukunft dem Volke schmeichelnden Lügenpropheten. Der Ton der in diesem Capitel enthaltenen Strafrede spricht allerdings mehr für diese Ansicht als für die gewöhnliche Annahme einer hier ausgesprochenen Verheißung. Aber die deutschen Präterita im 13. Vers stören das Verständniß der ganzen Stelle.

Nahum 2, 2. 3: „*Herangezogen ist* der Zerschmetterer gegen Dich; bevestige die Vestung! bewahre den Weg, gürte die Hüften, strenge die Kraft an sehr!"

Vers 3. „Denn *gewendet hat* Jehovah den Stolz

Jakobs, wie den Stolz Israels; es haben ſie geplündert die Plünderer, und ihre Reben haben ſie zerſtört."

Zu bemerken iſt hier überdieß, daß שוב nicht die Bedeutung **wenden**, ſondern **herſtellen** hat; auch war כי vor בקקום, als den Grund der Herſtellung angebend, in der Ueberſetzung nicht wegzulaſſen. Vergleiche ferner Micha 7, 8: ſo ich bin gefallen, auf **bin** ich geſtanden; Hoſ. 4, 19. 5, 5. 10, 15. Nah. 1, 12. Mich. 1, 16. 2, 4. 16. Joel 2, 21—24. Zephan. 2, 11 u. ſ. w. — Das Futurum mit dem Vav conversivum ſcheint der Verf. bloß als erzählende Zeitform zu betrachten, während es doch in manchen Fällen, ſich anſchließend an ein Participium oder an ein Präteritum oder Futurum, mit dieſen in derſelben, durch den jedesmaligen Zuſammenhang beſtimmten Zeitbeziehung gedacht werden muß. Vgl. Amos 5, 8 u. 9, 6:

הַקֹּרֵא לְמֵי־הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ

was Herr Rückert überſetzt: „der da ruft den Waſſern des Meeres und ſie ausg**o**ß über das Land." Oder Habak. 2, 5, wo der Rauſch des Uebermuthes alſo geſchildert wird:

„Ja, der Wein berauſcht (בוגד), der Mann iſt übermüthig und nicht wohnet er ruhig (יִנְוֶה); er, welcher der Unterwelt gleich ſeinen Rachen aufreißt (הִרְחִיב) und wie der Tod nicht zu ſättigen (וְלֹא יִשְׂבָּע), der zu ſich raffet (וַיֶּאֱסֹף) alle Völker und zu ſich ſammelt (וַיִּקְבֹּץ) alle Nationen" —

welche Stelle Herr Rückert alſo überſetzt hat:

„Und auch ſo der Wein berückt, der Mann iſt übermüthig und nicht wird er wallen; der weit gemacht hat wie die Unterwelt ſeine Seele, und er wie der Tod, und nicht wird er ſatt: er **ſammelte** zu ſich alle Völker, und **riß an ſich** alle Stämme."

Ebendaſelbſt 1, 10. die Schilderung des herannahenden chaldäiſchen Heeres, in welcher von V. 7. an die Tempusformen alſo auf einander folgen: יֵצֵא — וְקַלּוּ —

וחדו — ופשו — יבאו — יעפו — יבוא — ויאסף — והוא יתקלס — ישחק — ויצבר — וילכדה. Offenbar ist hier überall dieselbe Zeitbestimmung, für deren Bezeichnung wir im Deutschen nur das Präsens und Futurum haben. Herr Rückert übersetzt die eingeschobenen drei Futura conversa durch das Imperfectum, was den Sinn völlig verwirrt. Vers 11 geht die Rede im Präterito fort, an die sich wieder das Futurum mit Vav conversivum anschließt: „dann verjüngt sich (חלף) sein Muth und es zieht weiter (ויעבר).“ Um auch hier die erzählende Zeitform auszudrücken, verwandelte Herr Rückert חלף in ein wahres Präteritum, obgleich doch nur die frühere Schilderung fortläuft und die in derselben vorkommenden Präterita richtig durch das Präsens oder Futurum übersetzt waren. Vgl. ferner Joel 2, 18. 19. Fast scheint es, als ob diesem Futuro converso zu Liebe die sogenannten Präterita prophetica an mehrern Stellen (z. B. den oben angeführten Micha 2, 13. Joel 2, 21—23. vgl. m. V. 24.) in wirkliche Präterita verwandelt worden seyen. Uebrigens ist sich Herr Rückert in der Ausdrucksweise der hebräischen Zeitformen nicht immer gleich geblieben; das einfache Futurum ist bald durch das Futurum, bald durch das Präsens, das Präteritum, wo es das propheticum ist, an andern Stellen richtig durch das Präsens oder Futurum übersetzt. Vgl. Amos 1, 4 f. 7 f. 2, 14. 5, 27. Zephan. 1, 13. Obad. 17. Hos. 2, 1. 9. 4, 5. Micha 1, 3. 4. 6. 4, 10. 3, 6. 7, 18: „nicht hielt er (החזיק) auf ewig seinen Zorn, denn Lust an Gnade hat er (חפץ).“ Warum hier das eine Präteritum durch das Imperfect, das andere durch das Präsens? — Ueber den Gebrauch des Futurum conversum erlaubt sich der Rec. eine Bemerkung beizufügen: Nach Ewald, dessen vielfältige Belehrungen und Aufklärungen über die Syntax des hebräischen Verbum auch von ihm dankbar anerkannt werden, soll der Begriff des Vav relativum mit dem II. Modus (Futurum) immer derjenige der Zeit- oder

und der Gerechte in seiner Treue wird er leben." Ebendas. 3, 18. Nahum 1, 3. Hos. 5, 2. Zephan. 3, 5. „Jehovah der Gerechte in ihrer Mitte, nicht thut er Unbill; je morgens morgens sein Gericht giebt er zum Lichte, nicht fehlt es; und nicht kennet der Frevler Scham." Selten nur ist der Begriff der Verbindung durch entsprechende Partikeln bezeichnet, wie z. B. Micha 1, 6: „So (also) werd' ich machen" u. s. w. 3, 8: „und aber Ich bin erfüllt von Kraft." Sodann die Nachahmung der Participialconstructionen, wie Amos 5, 12:

„Denn ich weiß, wie viel sind euere Frevel, und gewaltig euere Sünden; zwängende den Gerechten, annehmende Geschenk und die Armen im Thore haben sie gebeugt."

Zephan. 2, 15: „Dieß die Stadt, die jauchzende, die wohnende in Sicherheit, sprechende in ihrem Herzen" u. s. w.

Jesai. 47, 8. Amos 6, 3. Hab. 2, 9. 15. u. a. m. Vgl. dagegen Amos 6, 4—6. Micha 2, 1., wo die Participia durch das Relativum und Verbum finitum aufgelöst sind. Verbindungsweisen, wie Amos 5, 11: „wegen euers Tretens auf den Geringen und Getreidespende nehmet ihr von ihm"; Micha 7, 9: „Den Grimm Jehovahs werd' ich tragen, denn gesündigt hab' ich an ihm; bis daß er streiten wird meinen Rechtstreit, und schaffen wird er meine Gebühr, herausführen wird er mich zum Licht, schauen werd' ich an seine Gnade," und ähnliche Hos. 2, 10. 15. 3, 1. sind nur demjenigen verständlich, welcher durch Vergleichung des Originaltextes zur Einsicht in das wahre Verhältniß der Sätze gelangen kann; denn wer wollte z. B. aus der Uebersetzung der angeführten Stelle bei Micha schließen, daß die sämmtlichen Verba, nicht bloß das erste (streiten), dem Sinne nach sich an die Conjunction bis daß an-

welche der gewöhnliche Sprachgebrauch als trennbare erklärt, als untrennbar behandelt werden: die Dichtersprache rechtfertigt eine solche Behandlung hinlänglich und rhythmisch ist diese von großer Wirkung, dagegen die von der Regel gebotene Trennung etwas Schleppendes, dem Rhythmus geradezu Widerstrebendes hat. Vgl. z. B. Hos. 7, 1: „Und der Dieb kommt, auszog die Rott' auf der Straße;" Joel 2, 9: „in der Stadt umlaufen sie, auf der Mauer rennen sie, in die Häuser steigen sie;" V. 16: „ausgehe der Bräutigam aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Gemach;" Hos. 4, 2. 5, 4. u. a. Auch wird man sich, wenn man bedenkt, wie schwer es oft hält, die rhythmische und die melodische Treue mit der dialectischen und der grammatischen in Einklang zu bringen, mit Inversionen mannichfacher Art, die sich der Verf. sehr häufig, sey es dem Rhythmus zu Liebe oder noch öfter zur Hervorhebung des Hauptbegriffes, erlaubt hat, leicht aussöhnen. Z. B. Hos. 8, 13: „Opfergaben auf Gaben mir opfern sie"; 5, 4: „und Jehovah nicht kennen sie"; 12, 2: „den ganzen Tag Lüge und Verwüstung mehret es und Bund mit Assur machen sie und Oel nach Aegypten wird geführet"; Micha 2, 4: „dem Widersacher unsre Felder vertheilet er"; Amos 5, 7: „und Gerechtigkeit zu Boden legen sie" u. a. St. Andere Inversionen hingegen, für die sich als Grund bloß die Gleichförmigkeit mit dem Originaltexte anführen läßt, können wir nicht billigen, wie namentlich die fast durchgängige Nachsetzung der Eigenschaftswörter mit oder ohne Artikel; Hos. 6, 2: „am Tag dem dritten"; 7, 11: „es war Ephraim wie eine Taube, einfältige, ohne Herz"; Hab. 2, 10: „Umhauung von Völkern groß" (קְצוֹת־עַמִּים רַבִּים); Hagg. 1, 4: „zu wohnen in euern Häusern getäfelt"; Zephan. 3, 3: „ihre Fürsten in ihrem Schoosse, Löwen

Verfasser auf seine Arbeit verwandt hat. Daß derselbe für diese Bemühungen auch vielfältig und auf eine Weise belohnt worden, welche die Sachverständigen ebenso sehr befriedigen muß, als er sich selbst befriedigt fühlen mochte, haben wir bereits oben angedeutet. Wer die (leider unvollendet gebliebene) deutsche Nachbildung der Makamen des Hariri gelesen, kennt auch des Verfassers ausgezeichnetes Talent, wie überhaupt den deutschen Sprachschatz nach allen Seiten hin zu benutzen, so insbesondere jene der morgenländischen Rede eigenthümlichen Wort- und Klangspiele auch in der deutschen Sprache wiederzugeben. Jenes Werk ist so zu sagen Eine fortlaufende und kaum zu übertreffende Anwendung dieses Talentes, so daß zu erwarten stand, daß, wo sich in der Uebersetzung der hebräischen Propheten zur Uebung desselben Gelegenheit darbieten würde, der Verf. seine Kunst in demselben Maaße bewähren werde. Dieß ist auch wirklich geschehen, und bei den meisten hier vorkommenden Paronomasien gebührt Herrn Rückert der Ruhm, der erste zu seyn, der diesen heimathlichen Schmuck der Bibelsprache auch der deutschen Uebertragung anzueignen wußte, bei andern kann er wenigstens auf das Verdienst eigenthümlicher Darstellung Anspruch machen. Wie Treffliches er in dieser Beziehung geleistet und überall mit möglichster Berücksichtigung der grammatischen und der etymologischen Richtigkeit (soweit das Original selbst diese berücksichtigte) verfahren sey, mögen folgende Beispiele zeigen: Jesai. 54, 8: בְּשֶׁצֶף קֶצֶף „im Aufwallen des Unwillens", was mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von שֶׁצֶף dem de Wette'schen: in Zornmuths Gluth, noch vorzuziehen. Ebendas. Vers 6: כִּי כְאִשָּׁה עֲזוּבָה וַעֲצוּבַת־רוּחַ „denn als Weib, verdrängtes und bedrängten Geistes" (Gesenius und de Wette haben die Paronomasie nicht ausgedrückt); Jes. 61, 3: פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר „Schmuck statt Schmach" (de Wette nach Augusti: Putz statt Schmutz); Hos. 8, 7:

dem Verbo finito hat der Verf. gleichfalls sehr gewissenhaft berücksichtigt und an den meisten Stellen den darin liegenden Begriff so leicht als bezeichnend auszudrücken gewußt. Man vgl. Nahum 3, 13: „auf sind, aufgethan die Thore deines Landes" (פָּתוֹחַ נִפְתְּחוּ), wo de Wette bloß: „deinen Feinden stehen des Landes Thore offen;" Joel 1, 7: „geschält, abgeschält hat es ihn" (חָשֹׂף חֲשָׂפָהּ), de Wette: „bloß schält' es ihn;" Nahum 1, 3: „und schuldfrei, schuldfrei wird er nicht geben" (נַקֵּה לֹא יְנַקֶּה), de Wette: „und ungestraft lässet er nicht." Amos 7, 11. Zephan. 1, 2. Micha 1, 12. Dagegen Hosea 1, 6: כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם „daß ich vergebend ihnen vergebe," de Wette: „daß ich ihnen vergäbe", Rec.: „daß ich ihnen vergäbe, vergäbe;" auch Hos. 1, 2. und 4, 18. konnte vielleicht eine gefälligere Wendung getroffen werden, als durch das schleppende Participium. — Wie strenge Forderungen der Verf. an sich selbst als Uebersetzer gemacht habe, läßt sich ferner aus seinem Bestreben wahrnehmen, diejenige Eigenthümlichkeit des Originales, welche im Gebrauche seltener Wörter oder Wortformen, ungewöhnlicher Wendungen oder Constructionen liegt, auch auf das deutsche Abbild überzutragen. Vgl. z. B. בָּשְׁנָה Erschamung, Hos. 10, 6; צָדָה fahen, Zephan. 3, 6; לֶתֶךְ ein Rössel, Hos. 3, 2; — בַּהֲמוֹת שָׂדֶה תַּעֲרוֹג אֵלֶיךָ das Gethier des Feldes lechzet auf zu dir, Joel 1, 20. Daß endlich ein so gewissenhafter Uebersetzer sich auch die Gleichförmigkeit der Wörter und Wendungen für die gleichen Gedanken werde zum Gesetze gemacht haben, versteht sich wohl von selbst, und wir haben in der That nur wenige Wörter oder Redensarten bemerkt, welche verschiedene Stellvertreter bekommen hätten, z. B. שׁוּב שְׁבוּת Hos. 4, 11. vgl. m. Joel 4, 1. —

Einem jeden der übersetzten Propheten ist eine Inhaltsanzeige vorausgeschickt, die eine gedrängte Ue-

der Bund der Priester.“ Gewiß die allein richtige Verbindung der Worte. אִישׁ גְּדוּדִים gehört offenbar zusammen. Das schwierige חַכֵּי aber, welches man bald als Infinitivus Piel für חַכֵּה, der es doch nicht seyn kann, weil in dieser Verbindung der Infinitivus constructus stehen müßte, bald als abgekürzte Participialform für מְחַכֵּי, welche Erklärung die Wortfolge nicht empfiehlt, nämlich die Nachsetzung des Substantivs גְּדוּדִים, wird vielleicht am passendsten als eine vom Infinitivus Piel abgeleitete Nominalform betrachtet, חַכִּים das Warten; die Pluralendung zur Bezeichnung eines Zustandes, vgl. Gesen. Gr. §. 106. Ewald Schulgr. §. 262. — Hos. 7, 4, welche Stelle doch endlich in die Lexica aufgenommen zu werden verdiente, nimmt Herr Rückert מֵעִיר als Part. Hiphil, der wachende. — Hos. 8, 10. וַיָּחֵלּוּ מְּעָט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים übersetzt Herr Rückert: „da ließen sie nach ein wenig von der Ladung des Königs der Fürsten.“ Wie kommt aber וַיָּחֵלּוּ zu dieser Bedeutung, und welches ist der Sinn dieser Worte im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden? — Hos. 11, 4: וְאַט אֵלָיו אוֹכִיל „und gemach werd’ ich’s überwältigen lassen.“ Der Verf. scheint אוֹכִיל von יָכֹל abzuleiten, so daß wir hier eine Form Hiphil dieses Verbi hätten. Rec. kann dieser Erklärung nicht beistimmen, findet auch keinen Grund, dieses Futurum in andrer Bedeutung als die beiden vorhergehenden zu nehmen. — Hos. 13, 9: שִׁחֶתְךָ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי בְעֶזְרֶךָ „dich zu Grunde gerichtet hat, o Israel, daß an mir, an deiner Hilfe ......“ Der Verf. scheint anzunehmen, daß der Text verstümmelt und ein Verbum ausgefallen sey, worauf die Vergleichung von Stellen wie Hos. 7, 14. und Jesai. 1, 2., so wie die etwas auffallende Bedeutung, in welcher nach der gewöhnlichen Erklärung „daß du gegen mich, gegen deine Hülfe warest“ die Präposition בְּ erscheint, führen könnten. — Hos. 4, 8. חַטַּאת עַמִּי יֹאכֵלוּ וְאֶל־עֲוֹנָם יִשְׂאוּ נַפְשׁוֹ „die Sünde meines Volkes essen sie und zu ihrem Fre-

2, 6: אל־תטיפו יטיפון „„Schwätzet nicht"" schwätzen sie" (nämlich die Lügenpropheten); das folgende לא־יטפו לאלה וגו' als Rede des Propheten: „nicht werden sie schwätzen darüber, doch wird nicht weichen die Schmach." — Micha 7, 4: טובם כחדק ישר ממסוכה „ihr bester ist wie ein Dornbusch, rechtschaffener als eine Hecke." Diese Rechtschaffenheit ist dem Rec. ein Räthsel. — Nahum 2, 5 heißt es von den Assyrern כברקים ירוצצו, was Herr Rückert treffend übersetzt: „wie Blitze schmettern sie." Der Begriff schmettern — als Verb. neutrum — schließt denjenigen der heftigen Bewegung mit ein, so daß man nicht nöthig hat, wie gewöhnlich geschieht, die Form רצץ an dieser einzigen Stelle von רוץ currere herzuleiten. — Hab. 3, 16. hat sich die in den letzten Worten liegende Dunkelheit auch der Uebersetzung mitgetheilt, die also lautet: „Es kommt Morschheit in meine Gebeine, und unter mir zittr' ich; daß ich ruhn soll auf den Tag der Noth, heraufzukommen dem Volk, das uns dränget." — — Ueber diese und manche andere Stelle, die er sich angemerkt hat, hofft der Rec. bald durch die „Erläuterung," welche der Titel des Buches verheißt, ins Klare gesetzt zu werden. Möge diese Hoffnung bald in Erfüllung gehen, und unsre Anzeige dazu dienen, den hochgeachteten Verfasser zur Fortsetzung und Vollendung des angefangenen Werkes aufzumuntern!

Geschrieben im August 1832.

Dr. Ludwig Hirzel, Professor in Zürich.

2.

Die Anzeige eines der neuesten Lehrbücher über Katechetik möchte der Unterzeichnete gerne mit seinen Gedanken über den ganzen Religionsunterricht unserer Jugend begleiten, zugleich mit Blicken auf den bisherigen

und wodurch sie befördert wird rc. Giessen bei Heyer, 1793, eine Theorie zu entwickeln versucht, und dann späterhin in seiner Katechetik (oder Anleitung zu dem Unterricht der Jugend im Christenthum), einer Umarbeitung jener Schrift, ebendas. 1818, ausführlicher seine Grundsätze und Vorschläge ausgesprochen. Sie gehen von der Richtung jener vorhergehenden Epoche so entschieden ab, daß sie von einem, vielleicht großen, Theil des Lehrstandes schon vorn herein abgewiesen worden, und wohl bloß aus dem Grunde, weil diese Katechetik nicht viel von dem Katechisiren halte. Doch fehlte es auch nicht an Freunden der Sache, welche den Verf. über den ächten katechetischen Unterricht, und die richtige Anwendung der Lehrform in Frage und Antwort für die Belehrung im Christenthum besser verstanden, wie der Verf. auch in später erschienenen Lehrbüchern hier und da bemerken konnte.

Die Uebersicht der katechetischen Litteratur, die Herr Rütenick im 1sten Heft des Jahres 1831 und im 1sten des Jahres 1832 in dieser Zeitschrift mitgetheilt hat, ist so mit Geist und Sachkenntniß abgefaßt, daß sie dem Unterzeichneten grade recht zu statten kommt, und er sich auf dieselbe im Ganzen beziehen kann. Doch zur Sache. Das Buch, welches uns hier vorliegt, ist:

Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt von Dr. J. B. Hirscher, Professor der Theologie zu Tübingen. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus. Tübingen bei H. Laupp 1831. gr. 8. (XVIII. und 660 S.)

Schon der Titel giebt die höhere Richtung an, als

die gemeine Katechetik zu nehmen pflegte; er weiset auf die Seelsorge und zugleich auf die Erziehung hin. Denn beides vereinigt sich für die Einführung der Jugend in das Christenthum. Die Kirche hat allerdings auch den Zweck, den der Verf. sogleich §. 1. aufstellt, „neben dem durch Aufnahme gläubig gewordener Erwachsener nach Außen sich zu erweitern, durch Bildung der in ihrer Mitte gebornen Kinder sich aus sich selbst fortzupflanzen"; und so wie der Seelsorger zu diesem Zwecke zu arbeiten berufen ist, so muß er auch zur Bedingung die christliche Erziehung machen. Das Ziel ist: „die Christenliebe und das Christenleben aus ungeheucheltem Glauben, — die Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi im heiligen Geiste oder die Gemeinschaft des göttlichen Reichs, wurzelnd in ungeheucheltem Glauben, lebendig in gottähnlicher Liebe, und sichtbar in der Gemeinde der Heiligen und ihren Werken." Wenn wir die letzten Worte in dem Sinne für das Ideal nehmen, zu welchem die Kirche auf der Erde hinstrebt, so werden auch wir Protestanten jenes Ziel als das wahre und einzige des erziehenden Unterrichts in dem Christenthum anerkennen, und zu einer solchen Katechetik, welche auf jedem Blatte mit Geist und Herz darauf hinweiset, um so mehr der Kirche des Verf. Glück wünschen, da er auf ihre Beistimmung hierin wohl rechnen darf. Die Idee vom Reiche Gottes ist es, in welcher sich diese Anweisung bewegt. Und so gebührt es sich. Die Christenkinder zu volljährigen Gliedern der Gemeinde als Katechumenen mittelst des Wortes und dessen Uebung heranbilden, wozu die Katechetik die Anleitung geben soll, wie der Verf. den Begriff bestimmt, heißt sie zu Angehörigen des Reiches Christi bilden. Wenn er nun den Weg so einschlägt, daß er vorerst von der katechetischen Mittheilung durch das Wort, sodann von dem katechetischen Vollzuge desselben, nämlich von der Uebung des inneren religiös-sittlichen Lebens und der Disciplin

im Aeußeren handelt, so ist das logisch zu billigen, und es läßt sich da recht gut zeigen, wie allerdings auch eine gewisse Disciplin mit der Belehrung zusammen wirken müsse. Wir stimmen mit Herrn Dr. H. in seine Rüge derjenigen Lehrer überein, die hierauf keine Rücksicht nehmen, und loben seine Erinnerung an die Sitte der alten Kirche bei den Katechumenen. Nur nehmen wir die Disciplin während des Confirmandenunterrichts in den allgemeinen und vollen Begriff der Erziehung mit auf, welche wir nur dann für die christliche halten, wenn sie das Kind von seiner physischen Geburt an, so wie es die Taufe anzeigt, zu seiner geistigen in das Leben des Reiches Gottes durch die Jugendzeit hindurch bildet. Wir sagen mit Einem Wort: in der christlichen Religion Lehre ohne Leben keine Lehre.

Das führt denn schon weiter, als die Katechetik bisher geführt hat. Jedes Wort soll sich als Saamenkorn in die Seele senken, aber damit es aufkeime, muß es ein gutes Land finden, und zur guten Stunde aufgenommen werden. Das nun bereitet die Erziehung vor, und sie begleitet auch die Sorgfalt des Lehrers während der Entfaltung. Beobachte man das nur durch den ganzen katechetischen Unterricht hin, so wird man jede Lehrstunde mit allem Uebrigen, was die religiöse oder, wie man lieber in neuer Zeit zu sagen pflegt, die sittliche Erziehung zu thun hat, in Uebereinstimmung bringen. Das vorliegende Lehrbuch weiset darauf hin, indem es in seinen vier Theilen: Auswahl des katechetischen Stoffes, Anordnung, Darstellung, Vortrag, den Gedanken immer wiederholt, daß der Lehrer in das Reich Gottes einzuführen den Beruf habe. Diese Theilung indessen brachte zu viele Wiederholungen herein. Das erste Buch handelt von der Mittheilung des Worts.

Vorerst kann die Auswahl des Stoffes für sich genommen nichts anderes sagen, als daß man die gelehrten, die speculativen und die fremdartigen Sätze aus dem

lung einiger Eigenschaften Gottes zeigt. Er gibt auch Winke zu einer tiefer als gewöhnlich eingehenden Bestimmung der Begriffe, z. B. „Gott ist heilig, d. h. seine Liebe ist ein wandelloser Wille, — ein ewig gleiches Schaffen, — und dieses ist eine unantastbare Majestät für das Universum seiner Geister. Er ist also ewig fern, etwas nach Willkühr zu befehlen. Seine Gebote sind bloß Wächter zum Vollzuge der Ordnung seiner Liebe ɪc." Das ist allerdings mehr, als das allgewöhnliche: Gott ist heilig d. h. er hasset das Böse und liebet das Gute; und in die Rüge solcher oberflächlichen Sätze oder bloßen Worte stimmen auch wir vollkommen ein. Wir verlangen die wahren und vollständigen Begriffe. Mehr aber dürfen wir von dem Katechismus, was den Stoff betrifft, nicht verlangen; dafür verlangen wir gebildete, und von dem Geiste des Christenthums erfüllte Lehrer. Ja auch dasjenige Lehrbuch, welches Fragen hinzufügte, die tiefer in das Leben eingehen, würde dennoch die Gefahr eines leblosen Formalismus nicht abwenden, wenn es an dem belebenden Geiste des Lehrers fehlte. Diesem ist die Kraft anvertraut, die objectiv vorgelegte Lehre zu einer Erkenntniß zu erheben, welche bis in das Innerste des Herzens eindringe, um da so tief wie möglich den Keim des göttlichen Lebens anzuregen. Der Verf. will das auch, und sagt es unter andern bei der Lehre von dem Reiche Gottes dadurch, daß der Katechet auf den heiligen Geist hinzeigen solle, der das gesammte innere Leben der Gläubigen, alle Wiedergeburt und alles Neuleben trägt, als das fortwährende Princip des Werdens in diesem Reiche. Denn so wird die Erkenntniß auf den Punkt hingeführt, daß sie zeigt, wie alles auf den Geist ankomme, damit etwas gut sey; und so auch im Gegensatz das Böse. Jedoch kann auch das immer noch ein nur todtes Erkennen bleiben, soweit der Verf. auch die Reflexion über unser Inneres fortführt; deßhalb erinnert er mit Recht drin-

gend daran, den Schüler dahin zu bilden, daß er das sittliche Ideal auch lieb gewinne, und eifrig dem Guten nachstrebe. Dabei wird auch am gelegnen Ort erinnert, was bei dem Gebrauche des A. T. zu beobachten sey, um das Anstößige zu vermeiden und überall das Erbauliche herauszufinden.

Ein zweites Hauptstück bezeichnet den katechetischen Stoff für die verschiedenen Klassen der Katechumenen. Denn der erziehende Unterricht muß einerseits der geistigen Entwicklung folgen, und das gilt ganz besonders von dem, der das innerste Geistesleben aufschließen und entfalten soll. Daher ist es auch allgemein anerkannt, daß verschiedene Kursus in dem Religionsunterricht statt finden. Wie viele? Herr Dr. H. nimmt vier an von dem 6jährigen Schüler bis zu seiner Entlassung nach dem 14ten Jahre. Warum nicht wenigere, warum nicht mehrere? Es ist kein Grund vorgelegt. Man fühlt ihn wohl, macht man sich ihn aber klar, so möchte man den ganzen Unterricht doch nur in drei Stufen zweckmäßig abtheilen, in den elementarischen der Kinderjahre, in den häuslichen der Schule, und in den kirchlichen für die Confirmation. Genau genommen lassen sich in allem, was sich entwickelt, un-

aber gleich der Knospe, und daß sie sich nur entfalte, indem sie stetig in das Bestimmtere der Begriffe übergeht. Darin hat die katechetische Lehrkunst ihr Gesetz. Betrachtet man die christliche Lehre als ein Aufeinandersetzen, wo immer ein neuer Satz hinzugethan wird, wie der Maurer einen Stein auf den andern setzt, oder, falls es lebendiger betrieben würde, doch nur wie der Naturaliensammler heute einen neuen Fund zu dem gestrigen hinzufügt, so hat man damit nur ein trocknes, meist mechanisches, wenn es hoch kommt, historisches Lehren und Lernen, und verkennt ganz das Wesen der christlichen Religion, in welches man auf diesem Wege nicht den Schüler einführt. Der Confirmandenunterricht setzt nicht etwa ganz neue Kenntnisse in der Religion selbst zu dem Schulunterricht hinzu, sondern gibt nur neue Aufschlüsse, macht nur die bereits erlernten deutlicher und fruchtbarer, läßt sie besser einsehen, begründet sie zur Ueberzeugung, und bezieht sie auf das innere und äußere Leben. Da sind nun freilich auch neue Begriffe und Kenntnisse hinzuzufügen, aber nicht in der Religion, sondern für die Religion, als Mittel, diese selbst im Geiste vollständig zu entwickeln und mit allem, was der Geist besitzt, zu vereinigen. Denn die Religion selbst soll in allem des Menschen leitender Geist seyn; und ist das nicht die christliche so recht ihrem Wesen nach?

Wenden wir diesen Grundsatz auf den Katechismusunterricht an, so dürfen wir jedoch nicht daraus folgern, daß etwa mit jedem Jahre ein neuer Lehrgang gemacht werde, denn das würde der stetigen Entwicklung „vielleicht eher als nachtheilig und unbequem zu betrachten seyn", wie der Verf. selbst sagt. Es gehört eine längere Zeit dazu, um vom Anfang bis zum Ende der vorgezeichneten Bahn zu kommen. Es will doch alles aufgefaßt und eingeübt seyn; auch sollen die einzelnen Lehren von manchem, das belebend in das Gemüth einzieht, begleitet

werden. Wir glauben die Erfahrung vielleicht allgemein für uns zu haben, wenn wir, nachdem der vorbereitende Unterricht vorausgegangen, dem ersten zusammenhängenden Religionsunterricht das Stadium vom 9ten oder 10ten bis in das 12te oder 13te Lebensjahr anweisen, und hierauf den eigentlichen Katechumenenunterricht folgen lassen, der etwa zwei Jahre verlangt. Für diesen ist eigentlich der Katechismus bestimmt, und so bedarf man nur dieses eine Lehrbuch. Für den vorhergehenden wird es dem Lehrer ebenfalls dienen, obgleich da schon ein Spruchbuch hinlänglich als Leitfaden dient. Kein eigentlicher Katechismus ist also darin zu tadeln, wie wir hier wiederholen, wenn er sich nicht auf das katechetische Verfahren selbst einläßt. Er hat sein Lob darin, daß er den rechten Stoff auswählt, die Sätze klar und bestimmt ausspricht, und eine gute Anordnung trifft. Wenn Herr H. die Meinung Felbigers in der Vorrede zu seinen Katechismen verwirft, als ob der erste für das Gedächtniß, der zweite für den Verstand sey, so hat er schon aus psychologischen Gründen recht; wenn er aber neueren Katechismen seiner Kirche es zugesteht, daß doch einer für eine erste Klasse außer dem Hauptkatechismus gegeben werde, so möchten wir fragen, warum? Nach den Grundsätzen seiner Kirche würde es wenigstens nicht leicht seyn, ein Spruchbuch wie in unsrer Kirche einzuführen, indessen kann auch da ein Lehrbüchlein der biblischen Geschichte vorhergehen; was nun dabei von Religionsbegriffen mitgetheilt wird, mag dann der Lehrer aus dem Katechismus selbst schöpfen.

Wir halten zwar die Vorschrift des Verf. fest als ächt katechetisch, ein Ganzes der Religionslehre in jeder Klasse zu geben, und dasselbe in der folgenden nur zu erweitern und tiefer zu entwickeln, aber wir halten es nicht für praktisch, mehr als zwei Klassen für den katechetischen Unterricht anzuordnen. Die Vervielfachung die-

ser Klassen hat denn auch Wiederholungen in diesem Lehrbuche herbeigeführt. Der Verf. klagt (S. 88.) §. 3, „daß auch neuere Klassenkatechismen, z. B. die von Batz und Overberg, nicht genügen; immer sey zu viel Aufmerksamkeit und Gewicht auf das Weniger oder Mehr des Stoffes gelegt, dagegen viel zu wenig auf die graduelle Verschiedenheit desselben." Aber eben das, was er als Beleg aus dem Katechismus von Batz anführt, wo der Beweis der göttlichen Weisheit in dem Lehrbuche für die erste Klasse ausführlicher, als in dem für die 3te und 4te vorkommt, trifft eigentlich diese mehrfache Klassenabtheilung selbst, und bestätigt unsere Ansicht, daß der Katechismus für jede unserer beiden Klassen dienen soll, die „in dem Materiale selbst aber liegende Abstufung" dem Lehrer überlassen bleibt. Und so stimmen wir seiner Bemerkung bei, „daß der in Rede stehende fortschreitend erweiterte, und tiefer und tiefer geführte katechetische Stoff recht gut in einem einzigen Katechismus gegeben werde, Klassenkatechismen folglich für den angeführten Zweck durchaus nicht als wesentlich zu betrachten seyen."

Es liegt also hauptsächlich an dem Katecheten, die stetige Entwicklung bildend zu begleiten, und das bis zu jener Reife des Gemüthes, welche der Verf. schön bezeichnet als die rechte Zeit „für alles Aufstellen der sittlichen Ideale, alles Vorführen der Blüthen eines frommen, gottinnigen, liebevollen und thatkräftigen Lebens." Der Katechismus selbst enthalte auch hierzu die Hauptbegriffe, er sey die kurzgefaßte Religionslehre für jedes Alter des Lernens, und auch noch für die Erwachsenen, objectiv hingestellt, der Lehrer aber gebrauche ihn für die erste und zweite Klasse, vom Einfachen zum Gedankenreichen fortschreitend, indem er sich auf die subjective Entwicklung des kindlichen Geistes versteht. Das führt denn auf den zweiten Punkt, die Anordnung des ka-

techetischen Stoffes, von welcher der Verf. in einem zweiten Theile des 1ten Buches handelt. Hierbei können uns, wie er sogleich bemerkt, zwei Rücksichten leiten, die eine hat den Gegenstand, die andere das Subject im Auge. Der katechetische Unterricht hat beides in seiner Anordnung zu verbinden.

Aus dem objectiven Standpunkt werden nun folgende Grundsätze aufgestellt: 1) „Lege alles, was Gott zum Heil der Welt gethan hat, und fortwährend thut, in einer solchen Folge dar, daß sein dießfälliger Wille und Rath als das, was er ist d. h. als ein Einiges Ganzes voll Gnade und Weisheit erscheine; 2) lege das in jener fortschreitenden Enthüllung dar, in welcher dasselbe, und Gott in ihm, sich selbst mehr und mehr enthüllt und verherrlicht hat; und 3) stelle das alles an dem Orte dar, an welchen es sein organischer Zusammenhang mit dem Ganzen der göttlichen Heilsordnung stellt, in welchem es folglich nach seiner wahren Bedeutung aufgefaßt werden kann.“ — Das ist denn nichts anderes als die Geschichte, an deren Hand, wie der Verf. ebenfalls richtig sagt, ein ihre Ordnung befolgender Unterricht das geoffenbarte Heil erkennen lehrt. Es ist dem Refer. erfreulich, auch hier den Lehrgang, welcher mit dem Historischen, nämlich dem Biblischen, anfängt, begründet zu sehen.

Aus dem subjectiven Standpunkt ergibt sich für den katechetischen Unterricht ein psychologischer und ein ethischer Grundsatz. Aus der Betrachtung, wie das Reich Gottes in uns wirklich werde, sind diese zwei Grundsätze entwickelt: 1) „stelle das Eingehen desselben in den Menschen in der Ordnung dar, in welcher solches wirklich geschieht; 2) stelle das Leben in demselben in der Abfolge dar, daß es als ein geistig-organisches erscheine, aus dem innersten Punkte als Princip die Kräfte des Gemüthes durchdringend, und durch dasselbe und die Lebensverhältnisse hinwiederum angeregt, genährt und

mit Fülle umkleidet, so daß sich in diesem Unterricht der innere Organismus des gottgeweiheten Lebens so viel möglich abdrücke." Beide Standpunkte vereinigen sich aber, wozu der Verf. ebenfalls zwei Grundsätze aufstellt. Wir dächten, daß alles in den ersten schon genugsam angegeben war, indem Herr H. ganz richtig anerkennt, daß die h. Schrift immer an die Offenbarungen und das Geschichtliche sogleich ihre praktischen Forderungen anknüpfe. Man darf also dem Lehrer nur dasselbe empfehlen, und er muß sich nur recht darauf einüben, das Historische zugleich katechetisch zu beziehen. So würde sich dann auch jener Grundsatz von dem Eingehen des Reiches Gottes in den Menschen zugleich in den ethischen umstellen, von dem Eingehen des Menschen in das Reich Gottes. Dieses wäre um so deutlicher zu zeigen, weil es doch nicht genug ist, das christliche Leben in großen Umrissen zu zeichnen, welches der Herr Verf. fordert, sondern diese Anschauung zugleich eine innere werden muß, wenn sie die rechte seyn soll. Er verlangt, worin wir ihm mit voller Ueberzeugung beistimmen müssen, daß der dogmatische und moralische Theil der christlichen Religionslehre sich lebendig durchdringen sollen, und „daß die Realisirung des göttlichen Zweckes an der Menschheit an ihrem Orte im Zusammenhang und als Ganzes beschrieben werde, um das ganze Epos unserer Entsündigung und Heiligung zur Anschauung zu bringen." Jedoch ist hier eben der Geist des Lehrers ganz aufzufordern, um dieses alles in Geist und Gemüth des Schülers einzuführen, damit er selbst glaube, liebe, in das Heil sich einlebe. Diese Aufgabe ist wohl wie die wichtigste so die schwerste. Wir können sie auch so angeben, indem wir auf das Evangelium verweisen: Wie der Herr selbst seinen Jüngern, der Samariterin, einem Nikodemus u. s. w. jedem an den rechten Lebenspunkt spricht, und wie seine Apostel sein Reich unter den Erwachsenen verbreiteten, so hat der

Katechet den Christenkindern es nahe zu bringen, daß sie in dieses Reich eintreten und das neue Leben in sich gewinnen.

Die Anordnung des katechetischen Stoffes würde wohl mit der Auswahl zusammengetroffen seyn, wenn der Verf. nicht etwa die Absicht hatte, von verschiedenen Seiten das zu zeigen, was den gewöhnlichen Lehrern noch fremd ist. Er rühmt unter den protestantischen Katechismen den Heidelberger, weil er nach der Grundidee seinen Lehrgang nimmt, 1) das Sündenelend, 2) die Erlösung, 3) die Dankbarkeit des Erlöseten. Eben das beweiset aber, daß die Disposition und die Materialien sich gegenseitig bedingen. Ein anderes ist es, wenn man die Methode in subjectiver Hinsicht auffinden will. Da fragt es sich, wie der Schüler dazu komme, des Menschen Elend aus innerer, lebendiger Anschauung zu erkennen, was also jener ersten Frage des wohlgeordneten Katechumenenunterrichts als Einleitung vorausgehen müsse. Das ist aber, was die Lehre betrifft, das Historische, die Einführung in das christliche Leben selbst, nämlich die kindliche, fromme Gesinnung, muß dann hinzu kommen. Nur dadurch wird der Sachbegriff, z. B. die Liebe gegen Gott, von dem Zögling gefaßt, wie es der Verf. verlangt, zur Freude aller derer, die in der dürren Zeit der leeren Wortkatechesen oft genug im Stillen geseufzet. Den innigen Zusammenhang zwischen der Anordnung und Darstellung der Gegenstände erkennt der Verf. ausdrücklich an, und will daher, daß der Stoff von innen heraus seine organische Disposition erhalte.

Es ist ein vortrefflicher Gedanke, daß „die rechte Anordnung schon gefunden und keine andere sey, als die, welche der reale Zusammenhang aller Theile der Offenbarung, und die innere und lebendige Beziehung dieser Theile wie unter einander so zum Ganzen von selbst macht; und keine andere sey als die, welche durch die

gleichzeitige Rücksicht auf die allmählig fortschreitende Entwicklung des Menschenwesens bestimmt ist, beides zugleich und neben einander. Diese Anordnung hat Gott, die ewige Weisheit selbst gemacht; sie liegt in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung thatsächlich vor uns, und wir befolgen sie, wenn wir uns an die Geschichte der Offenbarung halten, letztere für jeden Zögling im besondern und gleichsam aufs neue sich entfalten lassend, wie sie sich vor der Menschheit im Großen entfaltet hat im Laufe der Jahrtausende." Befolge man nur die praktischen Winke, welche Herr Dr. H. in der Auseinandersetzung dieses Gedankens gibt!

Der dritte Theil des 1sten Buches lehrt den katechetischen Stoff verarbeiten und darstellen. Weil indessen der Verf. in den vorhergehenden Theilen schon vieles davon angegeben, und bei seiner überall ins Leben eingehenden Belehrung angeben mußte, so macht dieser Theil Wiederholungen nöthig, welche wenigstens die systematische Einfachheit stören. Wir wollen damit nicht den Vorwurf machen, als ob mehrmals immer dasselbe gesagt sey, denn auch was wiederholt wird kommt doch gewöhnlich in anderer Beziehung vor, und die Belehrungen schreiten damit innerlich weiter fort. Wie der Katechet alles nach der Wahrheit und dem Wesen, in der rechten Tiefe, Fülle und Kraft, pragmatisch und fruchtbar lehre, wird reichhaltig gezeigt, und auf Beispiele angewendet. Ueberall ist das innere Leben das Ziel; immer soll der Buchstabe in Geist übergehen. Was der Verf. gegen einige Katechismen seiner Kirche in ihrer Darstellung, z. B. der Lehre von der Erbsünde, von dem heil. Geiste, von der Dreifaltigkeit, rügt, darf wohl auf die Zustimmung eines jeden Lehrers rechnen, dem es um das Christenthum Ernst ist. Soweit die 1ste Abtheilung dieses Theils.

Die folgenden Abtheilungen führen dieses Allgemeine aus zur Erzielung des christlichen Glaubens und des Lebens, des inneren im Willen und Gemüth, und des äußeren, der Verhältnisse. Wir finden nur diese ganze Eintheilung unbequem, da man z. B. grade hier nicht die Belehrung über die katechetische Lehrform suchen wird, obgleich die Vorschriften trefflich sind. Wir möchten mehrere hervorheben, wie: „wende dich an den freien Willen der Zöglinge; — erinnere sie an Gottes Gegenwart; — setze sie in eine andächtige und hörwillige Stimmung durch ein herzliches oft auch im Verlaufe des Vortrags gesprochenes Gebet ꝛc." — „Die Unbrauchbarkeit der bloß heuristischen Methode wird nirgend sichtbarer als in den Katechisationen von Gräffe, welcher dieselbe, während er sie aufs höchste cultivirt, zugleich ad absurdum geführt hat." Ferner wie der Katechet von der Parabel Gebrauch machen; wie er immer das Einzelne der Lehren auf das Ganze, auf ihre Einigung in der Grundidee vom Reiche Gottes zurückführen solle; wie er den dogmatischen Begriffen am besten erst das Geschichtliche vorausgehen lasse; wie er nicht denken möge, daß er die Hauptbegriffe an der Stelle, wo sie etwa der Katechismus einreiht, ein für allemal erledigen könne; wie er sich am besten an die biblischen Ausdrücke halte; wie er gegen die im Volke herrschenden Irrthümer seine Belehrungen richten; wie er „reine und geistvolle Auffassung der eignen Confession lehren, und daß über dem confessionellen Unterschied die gemeinsame christliche Achtung und Liebe nicht verloren gehen solle." Sodann weiter: wie die Sünden durch die ihnen entgegenstehenden Tugenden vorzustellen seyen, z. B. die Unkeuschheit durch die Reinheit des Sinnes; wie der ächt katechetische Unterricht das sittliche Leben durch das Herz kennen lehre; wie die Geschichte vorzutragen, wie es mit den Beweisführungen der dogmatischen und moralischen Sätze

zu halten sey, u. dgl. m. Bei dem Letzteren empfiehlt der Verf. „das größte Gewicht auf die göttlichen Aussprüche zu legen; die authentische Ueberlieferung scheint, sobald die betreffende Wahrheit klare Schriftzeugnisse für sich hat, im katechetischen Unterricht ziemlich überflüssig." Er sagt weiter, und wir führen seine Aeußerung zum Beweise an, wie er die Grundsätze seiner Kirche mit seiner Theorie zu verbinden weiß: — „Anders ist es, wenn genügende Bibelstellen fehlen. Der Traditionsbeweis wird, besonders in dem Falle, wenn die Wahrheit von großem Gewicht ist" (wir würden solche nur in den biblischen Lehren finden), „mit einer gewissen Genauigkeit zu führen seyn; und es kann folglich gar nicht hinreichen, wie so oft geschieht, den Ausspruch bloß etwa eines oder des andern Kirchenvaters berührt zu haben."

Aus diesen Angaben erhellet der Geist und die Fülle dieser Belehrungen, wie wir glauben, so vollkommen, daß wir nur noch den weiteren Lehrgang dieser Katechetik anzugeben haben, da es doch hier nicht unser Zweck seyn kann, einen Auszug dieses Werkes zu liefern, wozu wir übrigens den Hrn. Verf. wohl auffordern möchten. Derselbe Geist spricht sich auf jedem Blatte aus: Christus ist ihm der Mittelpunct und Inbegriff des Glaubens, „durch Ihn, in Ihm, für Ihn das Losungswort." Der vorliegende dritte Theil verbreitet sich noch über alle die psychologisch wirkenden Mittel der Belehrung, um sowohl den christlichen Glauben, als auch die demselben entsprechende Thätigkeit des Willens und des Gemüthes zu erzielen. Der Verf. beweiset sich als Kenner des menschlichen Herzens, wie es solche Belehrungen verlangen; Rec. ist übrigens der Meinung, daß sie zu sehr zerstückelt sind, und, mehr zur Einheit zusammengezogen, noch practischer wären, z. B. die sinnlichen, ästhetischen, sympathetischen, religiösen Gefühle konnten füglich nicht nur zu-

sammengefaßt, sondern auch bei dem, was über die verschiedenen Lebensverhältnisse und dergleichen gesagt ist, anschaulich und angewandt betrachtet werden. Der vierte Theil handelt von dem katechetischen Vortrage, der Diction, Declamation u. s. w.

Nun folgt das zweite Buch dieser Katechetik, die durch den Katecheten vermittelte Vollziehung des Wortes enthaltend. Es schlägt mehr in das Eigenthümliche der katholischen Kirche ein, da es den Cultus und die Disciplin betrifft. Der Verf. sagt da unter andern: „Die Messe ist also der natürlichste, inhaltreichste und heiligungstüchtigste Cult schon für die Elementarschüler. Es kommt nur darauf an, Inhalt und Geist derselben gehörig aufzufassen, und für den Gedanken und Lebenskreis der Kinder zu bearbeiten." Rec. als wohl überzeugter Protestant kann ihm zwar hierin nicht beistimmen, muß ihm aber die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er die Messe schön zu idealisiren weiß, und auch hierbei wie überall an das Herz spricht. Er wird in seiner Kirche viel Gutes damit wirken, daß er die Uebungen des innern Lebens unmittelbar an die Lehre und den Cultus anknüpft, und auch die äußeren in der Kirche in das christliche Leben umzusetzen sucht. Sieht man davon ab, daß der Reflexion bei Kindern mitunter zuviel Erfolg zugeschrieben wird, so bestehen die meisten Regeln vor der Psychologie und Pädagogik, z. B. S. 600 die rechte Art, Widersetzlichkeit des Schülers zu verhüten, und S. 633, in wiefern das Tanzen der Jugend zu gestatten sey u. dgl. m. Ja es wird eine kleine Erziehungslehre gegeben. Schullehrer und Pfarrer, auch protestantische, können hierin manches von dem Verf. lernen, und die Sorgfalt für die äußere Disciplin der Jugend ist auch unserer Kirche zu empfehlen. So warnt er mit Recht gegen ihre Lectüre von Romanen, Schauspielen, Taschenbüchern und Tagblättern; nur hätte er für unsere Zeit auf die letzteren einen Nachdruck legen sollen. Denn sie regen die Jugend

krankhaft auf, und verderben die nächste Generation eben so sehr, wie die Phantasie den Geschlechtstrieb durch jene anderen Schriften zu frühe aufregt; es entsteht durch dieses Politische eine Selbstschwächung, ähnlich jener physischen, gegen welche der Verf. ebenfalls genaue Aufsicht verlangt.

Auch dieses zweite Buch enthält nicht Weniges, das im ersten vorkommt, und es beweiset sich durchaus die Einrichtung dieser Katechetik nicht vortheilhaft zur Ersparung des Raums und leichteren Einsicht in das Ganze und Einzelne. Indessen müssen wir unser obiges Urtheil wiederholen, daß der Verf. eben durch die vielfachen Beziehungen seiner Grundidee von verschiedenen Seiten manches zwar mehrmals, aber immer für Geist und Gemüth gedankenreich sagt. Der Schluß wendet sich mit der Herzlichkeit, welche in dem Buche überall warm gesprochen, an seine Amtsgenossen. Er ist wahrhaft erhebend. „Amen", so schließt er, „ihr Kleinen, die ihr uns zugeführt werdet! Wir umarmen und segnen euch; ihr seyd des Herrn, seyd sein uns anvertrautes Erbe; wer euch aufnimmt, nimmt Ihn auf und den, welcher Ihn gesendet."

Wir kommen auf den Grundgedanken zurück: der Religionsunterricht soll in einem stetigen Lehrgange von der ersten Stufe an bis zur vollständigen Belehrung dem Entwickelungsgange der Seele gemäß fortschreiten. Wenn auch Hr. Dr. H. in seiner Katechetik diesen Gedanken nicht zuerst ausgesprochen hat, so hat er ihn doch auf eine eigene und vorzügliche Weise dargelegt, und denselben fruchtbarer im Einzelnen ausgeführt, als es uns bis jetzt in einem Lehrbuch vorgekommen. Eben um deßwillen wünschen wir eine bessere Anordnung des seinigen, welches zugleich eine Abkürzung seyn würde, ohne doch irgend etwas, das der Leser suchen wird, ihm vorzuenthalten. Seiner Kirche wünschen wir Glück, wenn sie seine Idee ins Leben setzt. Denn das ist der Weg der

christlichen, insbesondere der geistlichen Wirksamkeit in jeder Kirche, daß das innere, lebendige Christenthum von allen Seiten erweckt und gebildet werde, ohne gewaltsames Umwandeln oder revolutionäres Umwerfen. Das Naturgesetz der Stetigkeit mit dem Christengesetz der Heiligung schreibt den Weg vor. Unsere evangelischen Lehrer möchten wir recht dringend auffordern, diesen Weg für die Einführung unserer Jugend ins Christenthum so einzuschlagen, daß mehr Lebendigkeit in den Katechismusunterricht komme. Denn es liegt nunmehr am Tage, daß mit aller jener Fragekunst nicht viel gewonnen worden, und daß mancher Geistliche, der hierin manchem Schulmeister nachstehen mußte, dafür aber aus der Fülle seiner Glaubenskraft in die Gemüther seiner Katechumenen sprach, doch eine bei weitem segensreichere Aussaat für seine Gemeinde ausgestreut.

Auch wähne man nicht, daß mit einem besseren Katechismus die Hauptsache gethan sey. Wohl verkennen wir nicht das Bedürfniß eines guten Landeskatechismus, und setzen einen großen Werth auf die Wahl, Anordnung und Bestimmtheit seiner Sätze, aber damit ist noch nicht das katechetische Verfahren angegeben, und die Kraft, in das Christenthum einzuführen, mitgetheilt. Das Lehrbuch stellt nur auf, was die Kirche bekennt, und zu welchem Erkennen und Bekennen der Religion sie ihre Jugend will herangebildet wissen. Darum bedarf es überhaupt, so viele Klassen man auch stufenweise auf einander anordne, nur dieses Einen Lehrbuches; es ist zunächst dem Lehrer in die Hand gegeben. Dieser aber muß gelernt haben, wie er es gebrauche, d. h. wie er jene Erkenntniß und Ueberzeugung in den Gemüthern erwachsen lasse. Er lerne also nur recht die Fragekunst, er übe sich zur möglichsten Gewandtheit in derselben ein, er lerne überhaupt das Lehren, aber er studire auch das Kind, er mache sich mit der kindlichen Seele bekannt, er beobachte den Naturgang ihrer Entwicklung, er suche sich

zu jener Selbstentäußerung zu erheben, womit er sich in diese Seele einlassen kann, und nun bringe er den Geist des Christenthums mit, um zur guten Stunde das rechte Wort in diese Seele zu sprechen und dem Lichtstrahl den Weg in dieselbe zu eröffnen, der die Knospe des heiligen Lebens hervorruft. Das verstehen wir unter der Katechisirkunst. Und — nennt sie nur getrost eine Gabe des heiligen Geistes.

Die Religion eines Menschen ist seine Lebensweise, so wie sie sich aus seinem Herzensgrunde bestimmt, von dem Innersten aus, das er als das Heilige in sich bewahrt. Das ist ganz allgemein aufgefaßt in jedem Menschen das Gewissen, etwas weiter entwickelt ist es das Gottesbewußtseyn, und so denken wir unter der Religion eines vernünftigen Menschen seine Gottesverehrung, welche sich in seinem innern und äußern Leben ausspricht. Die christliche hat dann ihren unterscheidenden und erhabenen Charakter als Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Was das aber sagen will, wird freilich nicht durch eine Worterklärung erschöpft; der Christ ist derjenige, welchen der Geist Gottes durch und durch heiligt, und dessen ganzes Sinnen und Wollen, Fühlen und Denken, Trachten und Handeln auf Gott gerichtet ist, von der Liebe zu ihm durchdrungen, ein beständiger Gottesdienst. Das ganze Seyn und Wirken des Christen gehört dem Reiche Christi an. Was man sonst christlich oder Religion nennen mag, ist es nicht: aber alles ist dagegen so zu nennen, was nur irgend in dem Leben des Christen aus jenem Grunde hervorgeht, der ihn zum Christen macht. Wir bezeichnen denselben als seinen lebendigen Glauben, und denken wir uns den Christen in seiner Vollendung, so kommt nicht das Mindeste in seinen Gesinnungen und Handlungen vor, das nicht mittelbar oder unmittelbar eine Frucht seines Glaubens sey. Nicht etwas Einzelnes, wie manches andere, z. B. die Beschäftigung mit einer Kunst, ist etwa seine Religion, sondern

sie ist in dem Ganzen seiner Thätigkeiten und Zustände vorhanden, so wie die Seele. Es gibt wohl einzelne Andachtsstunden und einzelne religiöse Handlungen, aber es gibt nur Eine Frömmigkeit durch alle Lebensmomente hindurch. Selbst die Berufsthätigkeit, wenn sie auch den Mann zum rastlosen Eifer begeistert, ist noch nicht das, was die Religiosität ist, wo man sie in ihrer Wahrheit findet; sie ist das Wesen und die Gestalt des ganzen innern Menschen. — Wir würden gar nicht so viele Worte davon machen, wenn nicht so allgemein die falsche Vorstellung herrschte, als sey die Religion eine Sache, die so wie mehreres einem guten Menschen nicht fehlen dürfe, so wenig wie etwa Geschicklichkeit, Klugheit, gute Sitte und dergl.; und der man doch immer ebenfalls ihre Zeit widmen müsse, wo man ihr Recht ihr widerfahren läßt. Selten findet man den eigentlichen Begriff derselben verstanden. Wir wollten also hiermit erklären, daß wir nur in Beziehung auf diesen Begriff von einem Unterricht in der christlichen Religion reden. Dieser muß jeder ächten Katechetik zum Grunde liegen.

Ihre Aufgabe ist demnach, diesen Geist in das Gemüth des eintretenden Christen so einzuführen, daß er

jedes Wort demselben so zu übergeben, daß es alsobald das fromme Gefühl erwecke, um hierdurch befruchtet zu werden. So jeder Gedanke, so jede Katechisation. Wenn nun das so durch den ganzen Unterricht hindurchgeführt wird, so thut der Lehrer, wie es auf den ersten Anblick scheint, alles, was er zu thun hat, er pflanzt, er begießt, und es kommt nun auf den Segen des Herrn an. Doch hat er hiermit noch nicht Alles gethan. Er soll auch diese so in Geist und Gemüth eingedrungenen Lehren bis dahin entwickeln, wo sie in das Leben übergehen, überall bis auf die Punkte, an welche sich die Verhältnisse anschließen, so wie sie sich theils in dem besondern Berufe, theils auch im allgemeinen des Menschenlebens darbieten. Niemand vermag sich bloß aus seinem Innern eine Gemüthswelt herauszuspinnen, wie viel weniger die Aussenwelt um sich her aus sich zu gestalten. Gleichwohl geht die Erziehung in der Religion meist nur so auf das Innere hin, als seyen es die Betrachtungen, Gedanken, Gefühle, Entschlüsse, womit sie sich begnügen könne, und als komme es nur auf dieses innere Leben an, nach welchem sich dann alle die äußern Verhältnisse richten müßten. Da gibt es denn viele Wehklagen der Frommen. Ehedem war es die böse Welt, von der man schon den Knaben mit aller Gewalt zurückhielt, und die munteren Gespielen draussen hießen böse Buben, denen er nicht folgen dürfe, wenn sie ihn lockten. Darin wollte man ein Hauptmittel der frommen Erziehung noch vor etwa zwei Generationen finden, und schon länger her setzte man das wahre Christenthum am liebsten in eine Zurückgezogenheit von der Welt. Jetzt ist es freilich anders. Wie überall die Extreme umschlagen, so schlug in dem Religionsunterricht die andere Richtung vor, daß man nur auf das sittliche Verhalten sehen und die Pflichtenlehre nur recht vollständig ausführen müsse, damit der junge Mensch in allen Fällen wisse, was er zu thun habe. Wir wissen nunmehr, was der

Erfolg war. Die Glaubenslehre trat immer weiter zurück, manche Katechismen lassen es nicht undeutlich merken, daß sie derselben lieber ganz überhoben wären, wie uns einige aus der Zeit zwischen etwa 1790 und 1810 vorliegen. Und nicht nur diese Belehrung trat zurück, sondern auch das innere Leben selbst wurde kaum eines andern als eines verachtenden Blickes gewürdigt. Gleichzeitig waren die modernen Moralsysteme, welche dem Menschen überall nur vom Handeln vorsprachen, und mit ihrem Gebieten, Verbieten, mit allen den Pflichten und Rechten nicht fertig werden konnten, dagegen von einem Seyn des Menschen, von dem Ewigen und Gottähnlichen in seinem Geiste kaum etwas wissen wollten; und wenn sie auch gute Gesinnungen verlangten, so waren es immer nur Pflichten und nicht die aus der Himmelsquelle der Liebe entspringenden Tugenden. Ja dergleichen wurde von manchen Moralisten sogar vor dem Eingang schon abgewiesen als Sentimentalität, Gefühlsunheil, Schwärmerei. Grade aus dieser Schule sind noch viele der jetzt schreibenden, katechisirenden und predigenden Männer, die daher Gott einen Dienst zu thun meinen, wenn sie immer gegen Mysticismus schreien, oder, was oft noch schlimmer ist, einflüstern. Eben nun in jene Zeit fällt Gräffe's Katechetik; sie war ein Erzeugniß des damaligen Standpunkts, und fand also großen Eingang. Von dem an erwuchs weiter die Katechisirkunst praktisch und theoretisch bis zu der Stufe, wo der Religionsunterricht durch Dinter's Anweisungen als eine hoch und allzu hoch gepriesene Schullehrergeschicklichkeit erscheint. Das Geistliche im Religionsunterricht stehet da nach. Was die andern Lehrer sich bis jetzt in dieser vorherrschenden Richtung von besondern Verdiensten mögen erworben haben, wo sie etwa den Geist damit verbanden, es ist doch bis jetzt dieses die geltende Richtung geblieben. Aber, wie gesagt, die Leerheit wird bereits gefühlt, die Einseitig-

keit eingesehen, und die Katechetik steht an einem Wendepunkt, wo sich etwas Befriedigenderes entwickeln wird.

Bringt denn das Christenthum nicht die Versöhnung? auch der Innenwelt mit der Außenwelt? Der Unterricht in demselben darf, wie bemerkt, nicht bloß auf jene und nicht vorzugsweise auf diese sich einlassen, er soll vielmehr beide zu dem Leben des Christen mitten in der Welt einigen. Von innen heraus lebt man sich in das Reich Gottes ein, aber so, daß man in demselben seiner äußern Lebensbestimmung genüge. Der Lehrer hat also sorgfältig darauf Bedacht zu nehmen, daß er jede Knospe des Gemüths, welche sich in der künftigen Lebensbestimmung zur christlichen Gesinnung entfalten möge, bis dahin entwickle, wo sich das Verhältniß von außen anschließen kann, und zwar so entwickle, daß alsdann dieses Aeußere, wo es irgend entgegen kommen wird, rein aufgenommen werde, um gleichsam mit diesem Innern zu verwachsen. Die Weisheit des Christen besteht nämlich darin, das Gleichartige d. i. das Gute von dem Aeußeren aufzunehmen und in dem Aeußeren darzustellen. Sie soll sein ganzes Leben in Einklang bringen, in allem soll die Gottesliebe der Grundton seyn; von Morgen bis Abend das Geschäft des Tages hindurch soll der Christ in seinem Geiste mit Gott, in seinem Wirken mit den Menschen leben, und so mit seiner Kunst, seinem Gewerbe, seiner Wissenschaft, seinem Hauswesen, oder worin sich sonst seine Thätigkeit bewegt. Der Katechet wird also z. B. die Pflicht und den Trieb zur Gemeinschaft in der Andacht mit Andern bei seinen Katechumenen dahin richten, daß sie sich freuen, in einer solchen Gemeinschaft bereits zu stehen; er wird zugleich den gemeinsamen Zweck der christlichen Frömmigkeit in derjenigen Kirche, in welche sie eintreten, so vorstellen, daß derselbe ihrer Andacht entgegen kommt; er wird sie dabei belehren, wie jeder kirchliche Verein noch seine Unvollkommenheiten habe, und wie diese grade dazu auffordern, nicht daß man seine

Kirche verlasse oder verachte, sondern daß jeder sein Licht leuchten lasse, und durch sein Christenthum zur Verbesserung von innen heraus als der einzigen wahren mitwirke. So wird der katholische Geistliche wie der protestantische seine Katechumenen in seine Kirche mit Wahrheit einführen, daß sie derselben mit ganzer Seele angehören, und zwar nicht in dem Festhalten an dem Außenwerke, sondern an dem christlichen Geiste, welchen er, soweit es irgend möglich ist, hineinlegt. Wie viel leichter dieses unsern evangelisch-protestantischen Lehrern werden müsse, da sie nur weniges Außenwerk des Cultus zu berücksichtigen haben, bedarf keiner Ausführung. Desto freier und geistvoller können sie zu jenem Zwecke hinwirken. Auf gleiche Weise wird der Katechet seine Schüler in der Sittenlehre auf alle diejenigen Lebenspunkte hinweisen, von welchen aus z. B. die Pflicht und der Trieb zu den Beschäftigungen im Hauswesen, zu dem Gehorsam gegen die Obern, zu der Rechtschaffenheit im Handel und Wandel, zu der verständigen Wohlthätigkeit, zu der Geistesthätigkeit u. s. w. für die gegebenen einzelnen Fälle hervorgeht. In allem wird es ihm angelegen seyn, den Geist, welcher den Buchstaben erst belebt, in dem Schüler dahin zu leiten und zu kräftigen, daß derselbe sein Leben in sich und um sich zu einem christlichen gestalte. So soll es doch in der Kirche seyn? und daß es so werde, dazu ist der geistliche Stand eingesetzt. Ist es aber bisher so geschehen? Bei weitem noch nicht genug; wir sind noch sehr entfernt von solchem kirchlichen Leben. Noch ist eine christliche Familie in dem rechten Sinne des Wortes eine Seltenheit; noch würde man sogar verlacht werden, wenn man in öffentlichen und Privatverhandlungen Christum, wir meinen nicht seinen Namen im Wort sondern im Geiste, suchen wollte. Gleichwohl wird man nicht eher von einem im Volke herrschenden Christenthum reden können, bis wenigstens ein solches Streben herr-

Religionsunterricht von dem Historischen ausgehen soll; aber es wird auch zugleich jene gelöst, die wir in dem oben angezeigten Buche als eine richtige anerkannten, daß sowohl objectiv als subjectiv dieser Unterricht der Offenbarung in dem Reiche Gottes gemäß allmählig entwickelt werde. Das christliche Element läßt sich zwar auch später hereinführen, denn sonst stünde es mit der Bekehrung zum Christenthum schlecht, aber wir haben nun einmal Kinder vor uns, und unsere Aufgabe ist, ihrem Geist und ihrem Gemüth jene Weihe zu ertheilen, durch welche Einheit und Einklang ununterbrochen durch ihr christliches Leben hindurchzieht.

Und welches wäre nun der gewünschte Standpunkt jetziger Zeit für den christlichen Religionsunterricht? Kein anderer als jener der ersten Zeit. Wir brechen damit ab und verweisen den Leser, der die rechte Wirksamkeit für die Einführung der Kleinen — und Größeren — in das Reich Gottes will kennen lernen, auf das Bild vom Weinstock und den Reben (Joh. 15, 1 ff.). Studirt es nur recht, liebe, jüngere Freunde. Auch das Reinigen der Reben übersehet nicht, und haltet fest an dem, von welchem alle Kraft entquillt, damit seine Gemeinde von einer Rebe zur andern durch euch ihre köstliche Frucht fort und fort vervielfältige. Aber studirt es für die jetzt auflebende Generation, was bei dieser geschehen müsse, damit auch das Wort recht verstanden werde: „ohne mich vermöget ihr nichts." Denn es will das alles auf das Bedürfniß der Kirche jetziger Zeit angewendet werden. Ein anderer Weg zum Heil ist nun einmal nicht zu finden, aber wer diesen Weg betritt, dem versagen nicht die Kräfte, und er kann Herrliches bewirken. Tüchtiges Studium und Lehrgeschicklichkeit darf freilich nicht fehlen. *Τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν.*

Dr. Schwarz, GKR.

Uebersichten.

Uebersicht
der
neuesten Erscheinungen in der Kirche und Theologie Englands.

Von

Fr. Krohn.

---

1. Artikel. Der Reformkampf.

Es reicht eine gewöhnliche Betrachtung der Geschichte der englischen Kirche seit der Reformation hin, um die fortwährende, große Bedeutsamkeit des litterarischen Lebens dieser Kirche für den ganzen geographischen Bereich theologischer und kirchlicher Thätigkeit anzuerkennen. Für Deutschland aber besonders ist von jeher kein anderer europäischer Nachbarstaat in dieser Beziehung von so großer Bedeutung und, da dieselbe im Allgemeinen auch jederzeit anerkannt und berücksichtigt worden ist, von so großem Einfluß gewesen, wie England. Es möchte daher zu den schwierigsten und inhaltreichsten Aufgaben gehören, die gesammte litterarische Fortentwickelung der englischen Kirche in der neuesten Zeit, etwa nur der letzten 20 Jahre, unter einem geordneten, alle einzelnen Hauptmomente genau sondernden und richtig bezeichnenden Ueberblicke zu geben. Sie würde, wenn sie eine Prüfung nach dem Maßstabe streng wissenschaftlicher Verarbeitung zu fürchten hätte, die räumliche Ausdehnung dieses Blat-

tes oder die Kräfte des Ref. bei Weitem überschreiten, um so mehr, als seit Benthem und dem Erlöschen des spätern hallenser brittischen Magazins nur Vereinzeltes in dieser Beziehung gegeben worden ist. Weder Wendeborn, noch auch, wie Gemberg („die schottische Nationalkirche rc.") in mehreren Punkten nachgewiesen hat, Stäudlin konnten vermöge ihrer, dem gegenkirchlichen Geiste ihrer Zeit huldigenden, Geistesrichtung das kirchliche und theologische Leben der beiden Nordwestinseln so verstehen, daß sie mit recht in's Auge springenden Zügen die mannigfaltigen Strahlen dieses Lebens hätten andeuten können. Es bleibt daher eine so gründliche Darstellung des neuesten Zustandes der brittischen Kirche und Theologie, wie sie Gemberg von der schottischen im Besondern gegeben hat und wie sie gegenwärtig vom Hrn. Pfarrer Fliedner zu hoffen steht, noch zu wünschen übrig. Eine solche würde einzelne periodische Berichte, wie das Vorliegende seyn soll, bedeutend erleichtern, indem es ihnen als Grundlage und Anschließungspunkt diente. Da aber keine Darstellung dieser Art bei Bearbeitung des Folgenden zu Hülfe seyn konnte, so darf dasselbe um so mehr auf die Nachsicht des kundigern Lesers Ansprüche machen.

Unter andern Umständen, als den gegenwärtigen, wäre von den neueren Erscheinungen in der englischen Kirche zunächst diejenige hervorzuheben, welche am meisten unser eignes kirchliches Leben berührt und (freilich nicht von dem Standpunkt eines strengen Churchman aus betrachtet) den eigentlichen Kern des Glaubenslebens in England bildet, nämlich die ungemeine Thätigkeit in der Verkündigung des göttlichen Wortes durch Missionen und Bibelverbreitung, die, einzelner unseliger, ihr geradehin fremdartiger Auswüchse ungeachtet, immer doch von einem freien, lebendig evangelischen Geiste belebt ist und deren Litteratur immer noch die Geschichte der ununter-

brochenen Entwicklung der Kirche liefert. Daß hiermit keineswegs etwas Vereinzeltes an dem Gesammtleben der Kirche gemeint sey, wird Jeder leicht zugeben, wenn dabei auf die historische Thatsache hingewiesen wird, daß die Liebe zu jener Thätigkeit immer mit einer besondern Regsamkeit des gläubig kirchlichen Lebens überhaupt erwacht. Offenbar ist aber das Band, womit zeither England und Deutschland in kirchlicher Beziehung am meisten zusammenhängen, die gemeinsame Missionsthätigkeit und die aus ihr hervorgegangene, besonders für kirchliche Statistik [Kirchenkunde [a])] wichtige Litteratur, wobei sich England freilich bis jetzt noch überwiegend mittheilend und Deutschland mehr empfangend verhält, wie überhaupt die deutsche Theologie in England nur immer sehr wenig berücksichtigt ist. Erst ganz kürzlich fängt man mit dem Studium der schönen Litteratur und der Sprache Deutschlands und mit den wissenschaftlichen Reisen hierher auch allmählig wieder an, aus den Theologen unsers Vaterlandes zu schöpfen, und es steht zu erwarten, daß die dort neuerdings bekannt gewordenen, der praktischen Richtung der Engländer verwandteren Neander, Twesten, Tholuck (worüber später ein Mehreres) mit der Zeit so eingebürgert werden, wie es Mosheim und Michaelis bisher gewesen sind. — Aus diesem Mangel an Benutzung der Deutschen erklärt es sich, wie in andern theologischen Disciplinen, namentlich der historisch und grammatisch kritischen Exegese und der wissenschaftlichen Dogmatik, England hinter Deutschland zurückblieb, während es in der Apologetik, Polemik und ganz besonders in der Kirchengeschichte und in deren Ausgange, der Kirchenkunde, theils gleichen Schritt gehalten hat, theils

a) Wir finden diesen deutschen Ausdruck einfacher, bezeichnender und den Ausdrücken für die entsprechenden Wissenschaften, Völkergeschichte und Völkerkunde, entsprechender.

voraus geeilt ist; denn eben dies gilt von der englischen Theologie im Allgemeinen, wenn man nur das Verhältniß der gesammten englischen wissenschaftlichen Litteratur zur gesammten deutschen überhaupt im Auge behält: daß in dieser sich vorherrschend die Richtung zu wissenschaftlicher Bearbeitung des Materials, in jener aber zur Herbeischaffung und Produktion desselben offenbart. Die Leistungen in jenen beiden historischen Disciplinen sind um so fühlbarer, als bei uns in der einen, der Kirchenkunde, seit Stäudlin gar nichts geschehen, und in der andern, der Kirchengeschichte, die schönsten, unerreichten Leistungen noch erst die ältere und mittlere Geschichte umfassen, während die Engländer, die auch hier wieder mehr biographisches Material für einzelne, kleinere Zeitabschnitte als umfassendere Darstellungen für ganze Zeiträume liefern, sich hierbei am Meisten in der Zeit der Reformation bewegen, diese von den frühesten Versuchen seit Wycliffe an gerechnet. — Die historische Theologie und in ihr die durch die Missionsthätigkeit angeregte Seite der Kirchenkunde ist es also, von wo aus die beiden Länder sich am Meisten berühren. Von Deutschland aus erhielt England in der Blüthezeit der A. H. Frankeschen Schule den Hauptanstoß zu dieser Wirksamkeit für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, und an der Liebe zu dieser Wirksamkeit erkannten beide ihre innige Gemeinschaft in dem Glauben wieder, als in Deutschland nach einer Zeit der Unterbrechung, während der Periode des Unglaubens, das Bedürfniß eines lebendigen Glaubens wieder allgemeiner gefühlt ward. Wir würden demnach auf diese Seite des kirchlichen und theologischen Lebens in England und somit auf die historische Theologie dieses Landes zunächst die Aufmerksamkeit hinlenken, wenn nicht die in der allerneuesten Zeit, seit dem Anfange des gegenwärtigen Ministeriums entstandene Bewegung dieselbe überwiegend auf sich zöge.

Alle Reviews, alle Papers, alle Meetings und alle Assemblies drehen sich in dieser Zeit nur um den einen Gegenstand, der die Anhänger aller kirchlichen Richtungen und Partheien gleichmäßig auf den litterarischen Kampfplatz ruft: — die Reform. Jeder weiß, daß diese, lange mit Bedenken vorhergesehene, Frage mit gewaltiger Hand an dem bestehenden Gebäude des Staats wie der Kirche rüttelt und die, anfangs in Flugschriften erörterten, Streitfragen ergießen sich jetzt in zahlreiche selbstständige Abhandlungen. Wie überhaupt die englische theologische Litteratur der neuesten Zeit bändereich ist (— allein der London Catalogue von 1831 zählt unter der Ueberschrift „Divinity and Ecclesiastical History" 3400 seit dem Jahre 1810 erschienene Werke —), so zeigen die Times und der Courier fast täglich neue Pamphlets über kirchliche Reform an. Es kann hier nicht die Absicht seyn, einer Vollständigkeit in der Aufzählung und Charakteristik dieser Schriften nachzukommen, als vielmehr nur diejenigen vorzuführen, welche das meiste Aufsehen erregt haben und sich ganz inmitten dieses Kampfes bewegen. Dies ist um so thunlicher, als wirklich eine Schrift, ausgegangen von der radicalen Reformpartei, neuerdings der eigentliche Zankapfel des ganzen Kirchenkampfes geworden ist. Wie in allen litterärischen Kämpfen nemlich haben sich auch hier gewisse Partheien herausgestellt, die wir am Besten so bezeichnen zu können glauben:

1) die starren, hartnäckigen Tories, Vertheidiger des bestehenden Systems der Established Church in allen ihren Einzelnheiten; ihr gegenüber

2) die radicalen Whigs, welche das ganze Gebäude des Establishment von dem Staate ablösen und es dann seinem, wie sie hoffen, von selbst erfolgenden Sturze hingeben und, was nicht von selbst fällt, niederreißen wollen; die sich von jenen ältern Whigs dadurch unterscheiden,

daß sie nicht nur die Kirche von der anmaßenden Gewalt der Prälaten, sondern auch des Königs und der weltlichen Macht überhaupt frei zu halten suchen; und

3) die Mitte zwischen beiden, jene gemäßigten Tories, welche das Wesen des episkopalen Establishment in seiner Verbindung mit dem Staate als das heilsamste und volksthümlichste anerkennen, jedoch, wie sie sagen, nicht Peace! Peace! rufen, sondern meinen, daß in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der Anwendung und Vertheilung des kirchlichen Eigenthums (besonders des Kathedraleigenthums) eine Verbesserung zu wünschen wäre.

Zu der ersten Parthei gehören im Durchschnitt die orthodoxen Churchmen, zu der zweiten die meisten Dissenters und viele Laien der High-Church und zur dritten die gemäßigten unter denen, welche man mit dem, übrigens höchst schwankenden, Namen der Evangelical bezeichnet. Wenn wir diese Partheien nach ihrem Standpunkte zum Evangelium bezeichnen wollten, so würden wir im Allgemeinen zur ersten Parthei einerseits die starr orthodoxen, an den äußerlich kirchlichen Satzungen klebenden, übrigens ehrenwerthen Männer, andrerseits jene religiös indifferenten Aristokraten zählen, welche durch jede Reform eine Störung ihres gemächlichen Zustandes befürchten; — zur zweiten entgegengesetzten Parthei einerseits alle diejenigen, welche, des todten Formenwesens und der beklagenswerthen Mißbräuche und Auswüchse der Kirche sich bewußt geworden, allerdings das Bedürfniß eines lebendigeren Christenthums haben, nun aber mit ungeschickter Hand und übertriebenem Eifer alles Bestehende niederreißen und dann eine Kirche nach ihrem Bedünken, engherzig und einseitig, sey es paulisch oder apollisch oder kephisch, machen wollen, ohne zu bedenken, daß Gott in verschiedenen Formen das gemeinsame Gedeihen gebe, andererseits aber auch diejenigen, welchen das Evangelium durchaus fern und nur die Umwälzung

am Herzen liegt, die bei jedem Zustande zu gewinnen hoffen, welcher nur ein andrer ist als der jedesmal bestehende; — zur dritten Parthei würden wir jene Offenbarungsgläubigen zählen, welche wissen, daß das wahre Heil der Kirche nicht von außen kommt und auch nicht an äußere Formen gebunden ist, daß vielmehr diese selbst fallen und heilsamere sich statt ihrer erbauen werden, wenn im Innern ein lebendigerer Glaube erbaut worden ist, die daher auch nur das innere Leben der Kirche, nicht ihre äußere Gestaltung zu reformiren trachten. Es kann uns nicht einfallen, hiermit etwa streng bestimmte Grenzen ziehen zu wollen, da wir sonst nach dem oben Gesagten z. B. die meisten Dissenter für blinde Eiferer oder Ungläubige halten müßten, während wir hingegen glauben, daß diese in vielen Fällen der High-Church das sind, wofür ein Mitglied dieser Kirche selbst sie übertriebener Weise durchgehends hält: nemlich „das Salz der Erde," und während auch ein Dissenter schwer zur ersten Parthei gehören kann, so werden wir unten das schöne Beispiel eines solchen finden, der eine gemäßigt toristische Richtung behauptet.

Wir werden diese Partheien nun dadurch näher zu charakterisiren suchen, daß wir die Richtung Einzelner aus ihnen, welche besonders geeignet sind, die Parthei zu vertreten, nach ihren Schriften in Angelegenheit der Kirchenreform aufweisen.

Die oben erwähnte Schrift, welche das Kirchengebäude Englands in allen seinen Theilen umgewandelt haben will, ist:

(1) „An Address to His Grace the Archbishop of York on the present State of the Church of England. By R. M. Beverley, Esq."

wozu noch die von demselben Verf. erschienenen beiden Schriften:

(2) „The Tombs of the Prophets." Beverley, 1832.

(3) „A second Letter," ebenfalls an den Erzbischof von York, — gehören.

Diesen Schriften nach sieht Hr. Beverley, den wir hier als den Repräsentanten der radicalen Reformparthei betrachten können, in der Kirche Englands nicht mehr und nicht minder als „die eigentliche Hure von Babel." Ungeachtet sein demnächst zu erwähnender Gegner, Hr. Robinson, ihm mit Recht vorwirft, daß er in seiner Sprache sowohl gegen Geist und Buchstaben des Christenthums, wie gegen gute Sitte und Höflichkeit verstoße, so können wir doch nicht umhin, einige, gerade der gerügten, Stellen herauszuheben, theils weil sie eine Beimischung von Wahrheit enthalten und auf jene verjährten Formen (die kirchlichen rotten boroughs), welche Gegenstand des Reformkampfs sind, hinweisen, theils um ein Beispiel der heftigen Sprache dieser Leute zu geben: (Pamphlet I. pag. 11.) „Was sind die Arbeiten, Wachen, Fasten, Gefahren und Kämpfe unsrer freiherrlichen Bischöfe? Diese heiligen Männer bringen vielleicht manche schlaflose Nacht auf der ersten Stufe ihrer Erhöhung hin, um die Mittel zu entdecken, durch welche sie doch der Verfolgung von Landaff oder Bristol a) und anderer armseliger Sitze, womit sie sich unangenehm belästigt finden, entgehen könnten. Um diese magere Märtyrschaft los zu seyn, haben sie manchen Kampf mit dem Satan, und manche Thränen und Seufzer. Kraft vieles Abstimmens und Schacherns im Hause der Lords wird so ein Kämpfer denn etwa nach Exeter übergesetzt, wobei seine apostolische Tasche mit einer größern Anzahl orthodoxer Guineen angefüllt wird." — — (Ebendas.:) „Im Laufe der Zeit wird Winchester oder Durham b) vacant —; siehe da

a) Bisthümer vom geringsten Einkommen.

b) deren Einkommen das von Landaff etwa um das achtfache übertrifft.

sammeln sich die Adler um das Aas: laut ist das Geschrei der apostolischen Geier." — (pag. 12.) „Wer kann läugnen, daß Ausbrüche dieser Art häufig vorkommen? Ich könnte fast auf die ganze Bank der Bischöfe seit den letzten 30 Jahren hinweisen." — (pag. 25.) „Das Bild des Christenthums unsrer Tage ist leicht zu beschreiben: Ein junger Geistlicher von sehr gutem Aussehen, mit schöner Stimme, — ein sehr reiches Auskommen, mit geringer gelegentlicher Dienstpflicht (welches Geringe von dem Curaten besorgt wird), eine hübsche Kirche, neu vergoldet und abgeputzt; recht warme Oefen und behagliche Sitze; eine blinkende Altarplatte; roth-maroquin Commonprayerbücher vom Diener getragen; ein trockner Weg bis zur Kirchthüre; — angekaufte Predigten, die nicht über 20 Minuten dauern; — um Ostern ein Abendmahl und eine völlige Unkenntniß aller Dissenter Chapels: das ist die rechte Urpfarre, das ist „unser ehrwürdiges Establishment," das ist Mutterkirche in ihrem bräutlichen Aufzuge. Was darüber ist, das ist Fanatismus. „Draußen sind die Hunde und die Hurer" — aber innerhalb ihres Schooßes ist der Himmel auf Erden. — Da ich indeß noch ein Paar Worte über jene jungen Herren zu sagen habe, welche den apostolischen Körper in England ausmachen, so erbitte ich mir Ew. Gnaden Aufmerksamkeit zu einigen kurzen Bemerkungen über jene Engel, die alljährlich aus dem bodenlosen Abgrunde von Oxfort und Cambridge ausgesandt werden." — Hr. Beverley ergießt sich nun in Klagen über das Wesen der Universitätsjugend, welche allerdings nur einen, freilich nicht unbedeutenden, Theil derselben wirklich treffen und mit den Klagen über den der Reform bedürftigen Zustand der Universitäten der High-Church (worüber unten) zusammenhängen. Ausnahmen gestattet Hr. Beverley selbst freilich auch. „Ich weiß kein Lob," sagt er an einer Stelle, „welches zu groß wäre für manche Geistliche, die

ich nennen könnte und die sich als würdige Boten der Lehre des Kreuzes gezeigt haben." — „In Gegenden, die den Universitäten ferner liegen (!), ist die Geistlichkeit allerdings achtungswerther." (p. 26.) — Allein die Minorität derselben ist ihm so groß, daß er, wie Hr. Stonehouse (in dem unten anzuführenden Pamphlet p. 30.) bemerkt, nicht reform oder revolution, sondern extermination derselben will (There is no remedy for this mighty disease of the State, but the amputation of the putid limb). Zur Heilung dieses Uebels müssen nach ihm (p. 35.) „alle kirchlichen Gerichtshöfe aufgehoben, jede Parliamentsacte, welche seit der Regierung Eduards VI. bis zur jetzigen Regierung zu Gunsten der Kirche gegeben ist, widerrufen, die Bischöfe aus dem Hause der Lords entlassen, alle ferneren Angelegenheiten, welche sich auf den künftigen Zustand der Kirche beziehen, gänzlich der Entscheidung der Geistlichkeit überlassen bleiben," und dies weist nun eben auf das hin, was er für das eigentliche Grundübel seiner Kirche und für die Wurzel hält, bei der dies Uebel müsse ausgerissen werden, nemlich:

die Verbindung der Kirche mit dem Staat (das eigentliche Establishment) (p. 31.).

Diese Verbindung scheint ihm nach dem, wie der Staat nun einmal ist, unchristlich. „Sie ist die Ursache, daß die Diener der Kirche nicht von den Gliedern der Kirche als solchen, sondern von den Staatsmitgliedern als solchen (z. B. von den Dissentern) unterhalten werden. Daher die Aufrechthaltung des „gehässigen" Zehntensystems; daher wiederum der unverhältnißmäßige Reichthum der Kirche; daher die Sucht des Adels, die Pfarren (Rectoreien) an die jüngern Söhne und andere Begünstigte zu bringen; daher das Curatenwesen mit allen seinen schreienden Misbräuchen *); daher die Gleichgültigkeit der

*) In einem vor uns liegenden Blatte (The Courier, v. 8. Mai)

Geistlichen gegen die Gemeinden; daher der aristokratisch-hierarchische Hochmuth derselben; daher die Pluralities (daß ein Geistlicher im Besitz mehrerer Pfarren oder Präbenden ist); daher die Non-residences [a]) (Abwesenheit des Geistlichen aus dem Kreise seiner Wirksamkeit); daher Alles, worüber seit so langer Zeit und gegenwärtig so nachdrückliche Klage geführt wird. „Diese Verbindung der Kirche mit dem Staat," sagt Hr. B. (cf. the second Letter), „gründet sich nicht auf die Betrachtung ihrer Nothwendigkeit oder Natürlichkeit, sondern ihrer Nützlichkeit für den Staat, nicht insofern er dadurch an Sittlichkeit gewinne, sondern die aristokratischen Mitglieder desselben ihre selbstsüchtigen Zwecke erreichen." „Durch Staatskirchen wird der christlichen Religion ein Hinderniß in den Weg gelegt; dies lehrt der Zustand aller established Churches von Constantin bis auf den heutigen Tag." Hr. B. geht nun auch in diese Einzelnheiten, welche er in seinem zweiten Briefe die „Rudiments of ecclesiastical knowledge" nennt, näher ein. Er sucht daher namentlich das Zehntensystem in seiner ganzen „Gehässigkeit und Schriftwidrigkeit" darzustellen. Wie sich in seiner Sprache überhaupt etwas streng Antinomistisches offenbart, so sucht er hier zu zeigen, daß die Le-

---

wird eine Verhandlung des Unterhauses mitgetheilt, und zwar auf den Antrag des Hrn. Hume, „daß man jede Person, die mehr als eine kirchliche Würde, ein Beneficium, eine Kirche oder Capelle inne hätte, so wie die jedesmalige Einnahme angeben solle." Hierbei wird in der weitern Verhandlung authentisch angegeben, daß England 4254 Curatenstellen habe, die als Pfarren alle reichliches Einkommen besäßen; 1393 Curaten aber in England hätten Pfarrhäuser; 805 wohnten in Privathäusern. Es seyen also überhaupt nur 2198 Curaten wirklich da und mindestens 2000 Pfarren ohne Geistliche.

a) In eben jener Verhandlung des Unterhauses werden 11—12000 Beneficien für England angegeben, von denen 6120 auf non-residente Inhaber kommen, also Sinecuren sind! —

bart, so daß man zuweilen einen römisch-katholischen Schriftsteller zu lesen glaubt.

Um die Sache in Betreff der Zehnten seinem Gegner klar zu machen, gibt Herr N. folgendes Beispiel: Ansiedler lassen sich in der Südsee nieder; ordnen zuerst alle bürgerlichen Verhältnisse und denken darauf auch an die Pflege der Religion. Sollen sie dieselbe einem Jeden überlassen, oder zu einem Establishment schreiten, indem sie eigne Religionslehrer auf gemeinschaftliche Kosten halten? Gesetzt die Majorität stimmt für das Letzte und setzt einen Zehnttheil des Landes zu dem Unterhalt jener Lehrer aus. Wird sich die Minorität darüber beklagen? Herr N. glaubt: ja — doch hätte sie keinen hinreichenden Grund dazu; denn sie würde zwar einwenden, daß sie sich (wie die Dissenter) nicht zu einer und derselben Form des Christenthums mit der Majorität bekännte, und, da die Religion lediglich eine Sache zwischen Gott und eines Menschen eigenem Gewissen sey, sie sich nach ihrem Ermessen eigene Lehrer halten würde, die mit ihren religiösen Ueberzeugungen übereinstimmten; daß sie sich also einer solchen Verwendung des öffentlichen Eigenthums widersetzte, da es doch drückend seyn würde, neben den eigenen auch noch die Nationalgeistlichen zu unterhalten: — jedoch — die Majorität würde erwidern, diese Härte sey bloß scheinbar (?), denn (p. 8): es ließe sich voraussehen, daß die Anstellung hinreichender Lehrer, wenn dieselbe dem Eifer der Einzelnen überlassen bliebe, nicht zu Stande und der gesellige und sittliche Zustand des Staats in die größte Gefahr kommen würde. Die religiöse Erziehung habe zwei Ziele, einerseits, die Menschen für den Himmel vorzubereiten, andrerseits, sie zu tüchtigen, guten Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu bilden. Im Verhältniß nun, wie das Letztere in einer Commune erreicht werde, sey das öffentliche und Privateigenthum 2c. gesichert, und an dieser Wohlthat nehme

auch jene Minorität gleichen Theil mit der Majorität. Daher müsse sie auch einen Theil der Kosten dieser bürgerlichen Wohlthat tragen. Wenn die Dissenter sich der Abgaben der Zehnten widersetzten, so sey es mithin dasselbe, als ob Einer die Beisteuer für die Gaserleuchtung, welche die Majorität einrichte, verweigere, da er es vorziehe, seinerseits Oellampen zu brennen ꝛc. — S. 9 u. ff. weist nun Herr Rob. hierbei auf die Geschichte der englischen Kirche zurück: — schon eine Synode vom Jahr 786 habe die Zahlung der Zehnten streng befohlen (Blackstone's Commentaries Vol. II. p. 24). Ihre erste Entstehung führe auf die Einführung des Christenthums in England unter den sächsischen Königen zurück. Damals waren der Christen wenige und das Land sparsam bewohnt. Ein Bischof hatte eine gewisse Anzahl Geistlicher, die bei ihm lebten, mit denen er umherreiste, und die er aussandte, wo es ihrer bedurfte. Diese Geistlichkeit wurde unterhalten, indem alle Christen Opfergaben brachten (besonders um Pfingsten), nämlich: einen Theil aller Arten ihres Eigenthums, zur Erntezeit einen Theil (gewöhnlich den zehnten) der Feldfrüchte. Alles dies erhielt allein der Bischof, der die übrigen Geistlichen unterhielt. Bald wünschten indeß die Besitzer großer Ländereien, einen Geistlichen stehend bei sich zu haben, und machten einen Vertrag mit dem Bischofe, ihm einen solchen zu überlassen, wofür sie sich verpflichteten, eine Kirche zu bauen und den Zehnten aller Feldfrüchte dem Geistlichen zu geben. So entstanden die Parishes (deren völlige Einrichtung nach Einigen unter Erzbischof Honorossus um 630, nach Andern unter König Edgar um 970 zu Stande kam). In einigen Fällen zog ein Edelmann es vor, den Zehnten an ein nahe gelegenes Kloster oder Convent zu geben, wofür diese ihm einen Geistlichen halten mußten. So entstanden die Vicarages. Das Kloster erhielt näm-

lich den großen Zehnten und gab den kleinen Zehnten an den Vicar. Die Edlen fuhren indeß fort, jene Opfergaben darzubringen, die später den Namen Pentecostals erhielten und an die Cathedrale bezahlt wurden, als die Bischöfe anderweitig versorgt waren. So sind die Zehnten (p. 11) also freie Gaben der Grundeigenthümer, nicht aber (p. 13) des Parliaments, auch nicht der Nation im Ganzen, und demnach kann weder jenes, noch diese die Geistlichkeit derselben berauben, ohne ihr einen gleichgeltenden Ersatz dafür zu geben. — Wenn Herr Beverley das Zehntensystem ein „gehässiges" nennt, so findet Herr R. darin eine Blasphemie, indem Gott der Urheber desselben sey, und beweist aus Michaelis (Commentar. on the Laws of Moses. Vol. I. p. 252), daß das Einkommen der englischen Geistlichkeit noch lange nicht dem der jüdischen Priester gleich komme; da ein jedes levitisches Individuum soviel aus den Zehnten erhielt, als 5 Israeliten auf ihren Feldern baueten, oder von ihren Heerden gewannen. — Die Stellen, welche Herr Robins. (p. 15) von der hohen Achtung der Kirchenväter vor dem Zehntenwesen anführt, wird wohl Niemand, am wenigsten aber Herr Bev., als Stützen seiner Behauptung einer Gültigkeit der Zehnten in der neuen Theokratie von ihm annehmen. — Daß die apostolische Kirche als Kirche Eigenthum besäße, folgert er aus Act. 4, 32, unterstützt seine Ansicht über das kirchliche Eigenthum und über Verbindung zwischen Kirche und Staat mit Stellen aus geachteten englischen Schriftstellern und den Reformatoren, und schließt diese Beibringung von Autoritäten mit der Verweisung auf den 37ten der 39 Artikel, vor denen Herr B. früher seine Achtung ausgesprochen hatte: „des Königs Maj. hat die Hauptgewalt in diesem Reiche England; ihm steht die Hauptverwaltung aller Güter seines Reiches zu, sie seyen kirchlich, oder bürgerlich" ꝛc. (p. 17 — 20). — Nachdem Herr

R. hiermit die Schriftgemäßheit rc. des Establishment bewiesen zu haben glaubt, kommt er auf den Gegenstand, über den wir bei den Schriftstellern die widersprechendsten Angaben finden, nämlich ob das Besitzthum der englischen Kirche ein reiches oder armes sey. Es ist unbegreiflich, welch ein Dunkel hierüber verbreitet ist, und dieser Umstand sollte schon von vorn herein entweder auf Unermeßlichkeit des Reichthums oder auf schlechte Verwaltung schließen lassen. Herr R. zeigt nun (nach Miller's unten zu erwähnender Schrift), daß die Kirche Englands vor der Reformation zwar reich, dieser Reichthum aber größtentheils in den Klöstern enthalten gewesen sey. Viele frühere der Kirche gehörende Zehnten seyen nämlich, seit der Verbindung dieser Kirche mit der römischen unter Wilhelm dem Eroberer, an die Mönchsorden geschenkt, bei denen sich bald ein Uebergewicht an Reichthum gezeigt hätte. Diese allein hatten alles Unterrichtswesen an sich gezogen und versorgten das Land mit ärztlichem und rechtskenntlichem Rathe rc., sie nahmen Reisende und Schutzsuchende auf; sie waren die einzigen Banken des Landes, aus denen die Güterbesitzer sich Geld entliehen und denen sie endlich die verschuldeten Güter verkauften. Dieser Reichthum der Klöster aber sey nicht auf die englisch reformirte Kirche gekommen, vielmehr selbst jener Urbesitz der altenglischen Kirche zugleich mit dem Klosterreichthum eingezogen worden, so daß also die Kirche nicht über zwei Drittel des Eigenthums, welches sie vor ihrem Fall unter die Herrschaft des Pabstes, und nicht ein Fünftel von dem besitze, was sie (mit Einschluß der Klöster) vor der Reformation gehabt habe. Die Vorstellung von der englischen Kirche als einer übermäßig reichen sey also falsch. Wenn Herr Bev. die amerikanische Kirche in dieser Beziehung als Muster anführt, so zeigt Herr Rob., daß diese (z. B. in New York) durch die Geschenke an Ländereien, welche sie in wohl-

feilen Zeiten erhalten, nunmehr durch das Wachsthum des Werthes dieser Ländereien täglich reicher werde und einer Zeit entgegen gehe, wo sie reicher seyn werde, als die römisch-englische Kirche vor der Reformation gewesen sey. — Eben so verhalte es sich mit dem Reichthum der einzelnen Geistlichen. In England und Wales seyen 4361 Pfründen, welche unter 150 Pf. jährliche Einnahme (ja 10 davon unter 12 Pf.) hätten, und diese Dürftigkeit sey die Ursache der Nonresidenzen und Pluralitäten. Nach einer Abschätzung im Unterhause seyen nur etwa zwei Drittel des englischen Bodens bezehntet, das übrige zehntenfrei. England und Wales hätten 10,693 Pfarren, von denen etwa 3400 keine Zehnten mehr, sondern dafür, nach den Inclosure Acts, Land bekommen haben sollten. Da aber von diesen wenigstens die Hälfte kein Land wirklich erhalten hätte, — so seyen nur 9000 Pfarren mit Zehnten vorhanden. Nun rechnet Herr Rob. 1,722,448 Pf. jährlicher Zehnten für die gesammte Geistlichkeit (Herr Bev. rechnet 5,000,000), so daß auf jeden Pfarrer bei gleicher Theilung 191 Pf. kommen würden, wenn der Weizen 6 Pf. 8 Sh. d. Quarter, während er jetzt nicht 4 Pf. kostet. Eben so seyen auch die Sporteln der Geistlichen keineswegs bedeutend (p. 31—33). — Nachdem Herr R. nun noch die Bischöfe und deren Einkommen gegen Herrn B. in Schutz genommen, geht er (p. 36) zur Vertheidigung der Diöcesanbischöfe als urkirchlicher Beamten über. Hinsichtlich der Synonymen, Bischof und Presbyter, zeigt ihm der Verf. mit Worten aus Bishop Smalridge's Sermons, daß so, wie der Hohepriester ein Priester und Levit genannt werde, so auch der Bischof ein Presbyter, nie aber der Presbyter ein Bischof genannt werde. Seine Vorstellung rührte hierbei von jener falschen Voraussetzung her, daß die sogenannte Diöcese zu klein und eigentlich nur eine Pfarre gewesen sey. Dies beruhe aber auf dem Gebrauch des

Wortes ἐκκλησία bei den Alten für jeglichen Gemeinden-complex, ſo daß z. B. die berühmte Diöceſe von Antiochia immer nur noch eine Church, nicht mehrere Churches genannt würde. So nenne auch ſelbſt Beda Venerab. (ecclesiast. History c. 18.) noch die Diöceſe von Canterbury ꝛc. Church (p. 40); Dioecesis und Parochia, woraus das engl. Parish = Pfarre, würden von ihnen ſynonym gebraucht und daher der Irrthum. Wie groß die einzelnen Kirchen in den erſten Jahrhunderten geweſen ſeyen, zeigt Herr R. z. B. für Jeruſalem im apoſtol. Zeitalter aus Act. 1, 15 vergl. mit Act. 2, 41. 47; 4, 4; 6, 7; für die ſpätern Jahrhunderte aus den Kirchenvätern (p. 40—42). — Was die folgende Widerlegung des beverleyſchen Angriffs auf die Kirche als eine parliamentary Church betrifft, ſo dreht Herr R. die Sache ſo, als wolle der Gegner alle Gewalt in den Händen der Geiſtlichen wiſſen und den Laien durchaus keinen Antheil an der Kirchenleitung zugeſtehen, während dieſer nur die Einmiſchung weltlicher Behörden als ſolcher und damit die Einmiſchung unkirchlicher Principien in das Kirchenregiment bekämpft. Es iſt daher eine Vermittlung dieſer Extreme, die für die Worte der Gegner eigentlich blind ſind, ſchwer zu hoffen. Daher kann denn auch Herr R. die Widerſprüche nicht begreifen, in welche ihm Herr B. zu verfallen ſcheint, wenn er z. B. der Geiſtlichkeit, die er doch ſo hart mitnimmt, alles Kirchenregiment geben wolle, oder, wenn er es wiederum an dem Methodismus beklagt, daß das Volk nicht repräſentirt werde (p. 42—45). „Wie unendlich beſſer," ſagt Herr R., „iſt unſre Kirchenverfaſſung, welche die Gewalt planmäßig zwiſchen Geiſtlichen und Laien theilt. Aehnlich den jüdiſchen Königen werden die unſrigen ſowohl geſalbt wie gekrönt, damit ſie dem zwiefachen, wichtigen Dienſt vorſtehen, das Haupt der bürgerlichen wie der kirchlichen Stände des Reichs zu ſeyn. Indem unſre Kirche die kirchlichen Angelegenheiten in die Hände der

beiden geistlichen Häuser a) einerseits und der beiden Laienhäuser (der Lords und der Gemeinen) andrerseits legt, und dem Könige das Veto gibt, wie in den bürgerlichen Angelegenheiten der Nation, so folgen wir ganz dem aus Act. 15. für das erste Concil zu Jerusalem herzuleitenden Verwaltungsprincip, wo die Apostel, Aeltesten und die Brüder vereint unter der göttlichen Leitung jenen Beschluß faßten." Des Verf. Anhänglichkeit an seine Kirche äußert sich zuweilen auf innige und rührende Weise. So z. B. am Schluß dieses Theils der Abhandlung: „Ich hoffe, daß Gott nach seiner gnädigen Vorsehung diesen Segen unsrer Kirche uns bewahren wird, so lange Sonne und Mond am Himmel scheinen. Denn, haben wir auch einst einen Jaffery unter den Richtern und einen Laud auf der Bank der Bischöfe gehabt (ich will diese keineswegs in eine Klasse setzen), so leben wir doch nun Gottlob! in ganz andern Zeiten, in Zeiten, wo unsre Bischöfe das Evangelium des Friedens verkündigen und unsre Richter das Gesetz der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit handhaben, in Zeiten, da — ob auch manche Geistliche ihres Namens unwürdig seyen — doch tausend andre eine Zierde des Evangeliums sind durch die Frömmigkeit und Wirksamkeit ihres Lebens, wie durch die Reinheit ihrer Lehre." Am Ende des Pamphlets (p. 54 — 59) ist ein Postscript über einige Persönlichkeiten zwischen den beiden Gegnern angehängt, die wir hier übergehen, wie sie von Herrn R. selbst hätten übergangen werden sollen.

Wir haben die bisher bemerkten Schriften weitläufiger behandelt und werden uns nun über die folgenden

---

a) Houses of Convocation, das obere aus den Erzbischöfen und Bischöfen, das untere aus der übrigen Geistlichkeit bestehend. Heinrich VIII. beschränkte ihre Gewalt und seit Wilhelm III. sind sie nur noch nominell und ganz außer Thätigkeit.

kürzer fassen können. Die sub Nr. 2 angeführte Schrift ist uns nicht zugekommen. Der Verf. der 3. Schrift, Herr Stonehouse, beschränkt sich darauf, Herrn B's. „Rudimente kirchlicher Erkenntniß" von ihrer falschen Seite zu beleuchten. Er thut dies in einer schulsteifen, logischen Formsprache, die so ganz den Cantab oder Oxonian, den Zögling englischer Universitäten, verräth. Die bekämpften „Rudimente" sind, daß 1. alle Staatskirchen, welche mehr Reichthum und Macht als andre Religionsgesellschaften besitzen, nothwendig Maschinen der Tyrannei, des Lasters und der Uneinigkeit seyn müssen, daß 2. dem Christenthum durch Staatskirchen ein Hinderniß gelegt würde, und 3 — 7. die schon bemerkten Angriffe auf die Geistlichkeit des Landes. (p. 1 — 15.) Der Verf. geht dann noch auf einzelne „Irrthümer" des Herrn Bev. ein. „Es ist ein unbezweifeltes Axiom", sagt z. B. Herr B., „daß kein Mensch genöthigt werden darf, eine Religion zu unterhalten, zu der er sich nicht bekennt, — und eben so ist es ein christliches Axiom, daß kein Mensch selbst die Religion, zu der er sich bekennt, zu unterhalten braucht, es sey denn, daß er es selbst wolle." Darauf antwortet unser Verf.: der Dissenter gebe nur einen sehr geringen Beitrag zum Unterhalt der Kirchengebäude, wovon ja auch die Geistlichkeit keinen Vortheil ziehe; was aber den Zehnten betreffe, so gebe der bezehntete Dissenter ja nur der Kirche, was er nie besessen, sondern was von jeher der Kirche gehört hätte. Als er das Gut gekauft, habe er ja schon gewußt, daß dieser Zehnte der Kirche gehöre, da er ja sonst das Gut würde höher bezahlt haben. — S. 19 u. ff. behandelt der Verf. Herrn B's. Ansicht von dem allgemeinen Priesterthum der Christen, wo man wieder beklagen muß, daß die freilich schon scharf ausgesprochenen Sätze des Gegners hier absichtlich noch mehr auf die Spitze getrieben werden und so eine Verständigung unmöglich wird. So, wenn der Verf. aus des

Gegners Behauptung eines allgemeinen Priesterthums die Consequenz einer Behauptung des allgemeinen Königsthums zieht und nun in ihm einen Aufrührer und Demagogen argwöhnt!! — Gegen das Ende seines Pamphlets (pag. 30) bekennt der Verf. übrigens selbst, daß er auch nicht blind sey gegen die Mängel, welche in dieser Zeit an dem Establishment sich fänden, und wünscht in der Liturgie, in der Kirchenzucht und in der bessern Verwendung des Cathedraleigenthums eine reform (nur keine revolution), wodurch er sich jener gemäßigten Parthei näher stellt.

Wir führen nun zunächst zwei Schriften auf, welche die Sache der Reform aus dem Gesichtspunkte des canonischen Rechts behandeln. Beide Schriften, welche allgemein gute Aufnahme gefunden haben, machen es sich zunächst zur Aufgabe, darzuthun, daß an der Rechtmäßigkeit des kirchlichen Eigenthums, bestehe es nun in Zehnten oder Präbenden, in dem Reichthum der großen Cathedral- oder der Collegiatenkirchen (der Kapitel), oder der Hospitäler ꝛc. ꝛc. a), durchaus nicht zu zweifeln sey, und daher keine Reform da hinaus laufen könne, diesen rechtmäßigen Besitz der Kirche zu nehmen, ohne dafür einen ganz gleichgeltenden Ersatz zu geben. Die Kirche, behaupten sie, sey auch durchaus nicht übermäßig reich, ihr Besitz aber sey einerseits so unzweckmäßig vertheilt, andrerseits so angelegt, daß die Einziehung desselben (nämlich im Zehntenwesen) etwas Gehässiges habe. Beide

a) Lord Henley (p. 20 in der anzuführenden Schrift: a Plan of Church Reform) theilt die Kirchengüter ein in 1. die der Parochialgeistlichkeit (Zehnten, Pfarrländereien; Sporteln ꝛc.), — 2. die Einkünfte der Bischöfe und 3. das Eigenthum der Dechanten (Deans), Kapitel und Collegiatenkirchen; und es mag wieder als ein Beweis der Unsicherheit in den Angaben hierüber dienen, daß er sich z. B. bei der Angabe der bischöflichen Einkünfte der Worte bedienen muß (p. 24): „sie betragen nach den besten Autoritäten etwa 163,000 Pf. des Jahres.“

Verf. machen darauf Pläne, wie dem Uebel abzuhelfen sey. Es sind folgende Pamphlets:

1. A Plan of Church Reform. By Lord Henley. II Edition. London 1832. 8.

wovon S. 1 — 64 den status causae auseinandersetzen und den als Anhang (16 Seiten) folgenden Plan erläutern;

2. die an Lord Grey gerichtete Schrift unter dem Titel: A Letter to the Right Hon. the Earl Grey, on Church Property and Church Reform. By the Rev. I. Miller M. A. Vicar of Pettington, Durham. II. Edition. London 1832. 8.

eine 120 Seiten starke, weitläufige Untersuchung, welche von dem Kenner des englischen Kirchenrechts gewiß mit noch höherem Interesse gelesen wird.

Lord Henley führt die Uebel der Kirche auf folgende zurück: 1. die Nonresidenzen der Geistlichkeit, 2. das Innehalten der Pluralitäten und Commendams, 3. daß zahlreiche Pfarren auf dem Lande und ganze Massen der Bevölkerung in den Städten ohne seßhafte Geistliche und ohne Gnadenmittel sind, während zugleich die größten Revenüen auf Sinecuren verwandt werden, 4. die Translationen der Prälaten und ihre Einmischung in Staatssachen, endlich 5. den Mißbrauch in dem Patronatsrecht der Krone, wodurch dieselbe sich einen Einfluß im Parliamente zu verschaffen vermag. In Betreff des letztern führt der Verf. zwei andre Quellen an (die wir auch schon anderweitig gelobt sahen), nämlich erstens einen Brief an den Lordcanzler, in Blackwood's Magazine for February 1832, und zweitens einen Artikel über Kirchenreform, in der British Critic or Quarterley Theological Review for Ianuary 1832. „So lange", heißt es in der ersteren, „die höheren Stellen der Kirche von denen eingenommen werden, deren Beförderung das Resultat ministerieller und parliamentarischer Ränke ist, werden auch die Angelegenheiten der Kirche mehr nach zeitlichen als

geistlichen Rücksichten geleitet werden." — — „Alle Partheien kommen darin überein, daß sie das Kirchenpatronat für das Fett ansehen, womit das Räderwerk der Regierung eingeschmiert wird, damit die Maschine stiller und leichter einhergehe." Als Reform schlägt der Lord hier vor, das Kirchenpatronat von der Krone auf eine Committee von 10 unbezahlten Mitgliedern der englischen Kirche zu übertragen, und sich bei Einrichtung dieser Committee an jenen Act Wilhelm's III., bei dessen Thronbesteigung nach der Revolution, anzuschließen. Dieser nämlich fühlte sich als ein Fremdling nicht geschickt, von seiner Macht, Bischöfe zu ernennen, Gebrauch zu machen, und ernannte eine Committee, welche die Wahl leitete (p. 58). — Einen bedeutenden Theil des Cathedraleigenthums und der Sinecurialeinkünfte will der Lord zur Vermehrung der Pfarrsprengel auf dem Lande, zum Aufbau von Pfarrwohnungen, deren Mangel er als die Hauptveranlassung zu Nonresidences ansieht, zu Begabung neuer Kirchen rc. verwandt; von den zu großen Diöcesen, Lincoln, Salisbury rc. Stücke abgetrennt und zwei neue (Windsor und Southwell) errichtet; die Gehalte gleichmäßiger vertheilt wissen rc.

Herr Miller, aus dessen gründlicher, umfassender Schrift, wie wir bemerkten, Herr M. Robinson reichlich geschöpft hat, führt die Reform auf 2 Hauptgesichtspunkte zurück. Alle Gründe der Unzufriedenheit in der Kirche fließen nach ihm 1. aus der Art, wie der Geistliche sein Einkommen bezieht, und 2. aus der Nonresidenz dessen, der ein Gehalt bezieht. Alle übrigen Klagen würden sich unter diese 2 Gesichtspunkte bringen lassen. — Er schlägt nun vor, die Zehnten in eine Kornrente zu verwandeln, und zwar in einer Art, daß alle möglichen Vortheile des Geistlichen wie des Zehntpflichtigen berücksichtigt werden. Er führt hierbei die kleinen Zehnten in den Vicarages (von Heu, Kälbern, Milch, Läm-

mern und Wolle, Kartoffeln, Rüben, Mastgeld, Geflügeln, Gartenfrüchten rc.) auf große Zehnten von Korn zurück und berechnet nun den jährlichen Durchschnittspreis. —

Wenn wir die Verfasser der beiden so eben angeführten Schriften zu keiner der oben bezeichneten Partheien rechnen, so geschieht es, weil ihre Schriften nur bei der einen Seite der äußern Reform stehen bleiben und einen mehr kirchenrechtlichen als theologischen Standpunkt haben. —

Es bleibt uns nun noch übrig, auf die Reformbestrebungen der gemäßigten Parthei hinzuweisen und wir nennen hier zunächst den Verf. der anonym und zwar seit dem vorigen Jahre erscheinenden Zeitschrift:

> The Christian's Magazine, or weekly (sie erscheint jeden Sonnabend) miscellany of religious essays, anecdotes, Literature, Biography, Intelligence and Poetry. Vol. I. London 1831. (vom Jan. bis Aug. jenes Jahres uns bisher zugekommen),

die mit evangelischer Freiheit und Innigkeit redigirt wird. Der Herausgeber hatte (nach pag. 354) seine Mitarbeiter um Beiträge über die bevorstehende Kirchenreform gebeten. In dem Stücke vom 25. Juni befindet sich ein kleiner Aufsatz über das Establishment, unterzeichnet „Frederick", in welchem sich der Geist der Radicalen ausspricht und nur die Zeit herbeigewünscht wird, wo es heiße: „Sie ist gefallen, die große Babel!" Der Herausgeber, den wir für einen Dissenter (Independenten?) halten, macht hierbei die Bemerkung, daß ein solcher Sturz des Establishment keineswegs wünschenswerth erscheine. „Wir hoffen," sagt er, „die Landeskirche nicht gestürzt, — sondern mit gelehrten, frommen, demüthigen und thätigen Dienern angefüllt zu sehen, und sind überzeugt, daß die Dissenter sich dann freuen werden, so wahrhaft christliche Mitarbeiter zu haben in dem großen Werke, die Welt zum Evangelium zu führen." (p. 290.) Es befinden sich in dem uns vor-

liegenden Bande unter einer größern Anzahl von Mittheilungen zwei Aufsätze, die im Sinne des Redacteurs geschrieben sind. In dem ersten (p. 338) werden 12 Sätze als Wünsche vieler wahren Freunde des Establishment zu einer Reform desselben („but not its destruction") aufgestellt. Wir theilen sie mit, weil sie uns nach Allem, was wir bisher lasen, ungefähr das Durchschnittsmaß des allgemeinen Reformbedürfnisses auszusprechen scheinen:

1. daß die Geistlichkeit und die Angelegenheiten der Kirche von einer jährlichen Synode, bestehend aus Geistlichen und Laien, oder von einer wirksamen und wohlgewählten Convocation geleitet würden;

2. daß die Bischöfe nicht länger im Oberhause sitzen;

3. daß die Zahl der Bischöfe vermehrt, ihre Macht und ihr Reichthum vermindert würden, um sie zu wahrhaft thätigen „Aufsehern" der Heerde Christi zu machen;

4. daß die Bischöfe von der Geistlichkeit, nicht vom Könige gewählt würden;

5. daß alle geistlichen Sinecuren, wie der Chorherren, Stiftsherren, Präbenden rc. wegfallen und die Fonds auf die Unterhaltung der thätigen Geistlichen verwandt würden;

6. daß eine bessere Weise der Gehaltszahlung statt der Zehnten eingeführt würde;

7. daß einige zweckmäßige Veränderungen mit dem Commonprayer vorgenommen würden, z. B. Abkürzung des Morgengottesdienstes, Weglassung des Vaterunsers, wo es zu häufig wiederholt wird, Revision der Tauf- und Begräbnißformeln, Auslassung der Absolutionsformel bei den zum Krankenbesuche vorgeschriebenen Worten, Auslassung des athanasianischen Glaubenssymbols;

8. daß Allen, welche Kirchen und Kapellen in Verbindung mit dem Establishment bauen und begaben und einen Geistlichen dabei anstellen wollen, ein Recht dazu gegeben würde;

9. daß kein Geistlicher mehr als eine Pfründe habe a);

10. daß kein Geistlicher sonst noch ein bürgerliches Amt bekleide;

11. daß ein System geistlicher Erziehung eingeführt werde, welches tüchtige Diener des Evangeliums für die Kirche bilde (s. unten Universitätsreform);

12. daß es allen Geistlichen, welche gegen die Reform der Kirche sind, sobald dieselbe wirklich zur Ausführung kommt, zustehen möge, ihrem Amte zu entsagen, Laien zu werden und Civil- und Militärdienste anzunehmen.

In etwa derselben Weise spricht sich der Verf. des zweiten Aufsatzes (p. 360) aus. Derselbe ist ein dissentirender, independenter Geistlicher. Seine 9 reformatorischen Sätze kommen mit den Wünschen der übrigen gemäßigten Reformer überein. Schön spricht sich derselbe vorher darüber aus, daß er fern von dem Vorurtheile vieler Dissenter sey, deren Liebe nicht die Brüder in der englischen Kirche zu umschließen vermöge, fern davon, die Kirche Englands für eine durchaus gefallene und verderbte zu halten, der nur durch gänzliche Auflösung zu helfen sey. „Die Kirche Englands," setzt er am Schlusse

---

a) Als ein schreiendes Beispiel von Pluralitäten führt dasselbe Blatt (p. 108) folgende Thatsache aus der Diöcese von Ely an: Zu 25 Pfründen in derselben, wovon eine 6000 Pf., zwei jede 2400, vier zwischen 1500 und 2000, vier zwischen 1000 und 1500, zwei 1000, zwei 800, eine 500 und neun unter 500 betragen, sind nur zwei Pfründeninhaber, so daß also von diesen über 29,000 Pf. jährlicher Einkünfte zusammen und nahe an 100,000 Thaler von jedem nach unserm Gelde bezogen werden!! — und in einem Lande, wo der Nepotismus solche Summen vergeudet an unthätige Schwelger, gibt es nach den Parliamentsacten von 1827 (cf. Christian's Mag. p. 443) 2833 wirkliche Seelsorger (Kuraten), die alle unter 90 Pf. und darunter Viele, welche nur 10 Pf. = 66⅔ Thaler jährlich einzunehmen haben. „Viele von diesen," sagt unser Blatt, „haben 1000 bis 1500 Pf. (ihr ganzes väterliches Erbtheil) verwandt, um sich zur Uebernahme solcher Stellen auszubilden." —

hinzu, „ist übrigens reich an großen Gottesgelehrten. Lange habe ich mit Bewunderung und Freude die Schriften ihres Hooker, Taylor, Barrow, Hopkin's, ihres Hall studirt, und es gibt keinen Schriftsteller, zu deren Zeilen ich häufiger und mit ungetheilterer Freude zurückkehre, als zu denen dieser ausgezeichnet begabten Männer. Mit Entzücken lese ich die Commentare ihres Scott; mit Hochachtung die Werke ihres Newton, mit inniger Freude den Nachlaß ihres Cecil; mit Wonne horche ich auf die Unterredungen ihres Wilson, ihres Dale, ihres Dillon und ihres Noels: — doch, bei all meiner Achtung und Bewunderung kann ich unmöglich unempfindlich gegen die zahlreichen und offenbaren Mängel seyn, welche einer leidenschaftslosen Erwägung und einer nachdrücklichen Verbesserung bedürfen."

Bevor wir diesen Abschnitt beschließen, müssen wir den Leser noch auf zwei Stimmen aufmerksam machen, welche sich kürzlich im Christian Observer vernehmen ließen; die eine, ein Correspondent dieses Blattes, nähert sich der radicalen Parthei; die andere, die Redaction selbst, steht den strengen Churchmen näher. (Das Blatt selbst gehört übrigens zu den besten und den noch am meisten wissenschaftlichen unter den theologischen Zeitschriften Englands und bewegt sich in der Sphäre der Evangelical, welchen Namen es jedoch als Partheinamen verbannt wissen will.) — Jener Correspondent spricht sich im Maihefte dieses Jahres S. 306 ff. über Reform aus. Er zeigt zunächst die Wichtigkeit der in Frage stehenden (politischen) Reform für das Interesse des Christenthums und verwirft die Meinung derer, welche wollen, daß der Christ sich nicht um Politik zu bekümmern habe. „Welches Gewicht," sagt er, „hat nicht z. B. die Verhandlung über den Freibrief der ostindischen Companie für die Missionsthätigkeit, die Verhandlungen zur Unterdrückung der Duelle, der Unmäßigkeit, des Handelsbe-

trugs rc. für jeden Christen!" — „Wir transportiren einen Armen, der eine vor Hunger sterbende Familie hat und einen Scheffel Weizen stiehlt, und sagen: currat lex. Wenn aber dabei ein Edelmann einen Burgflecken kauft, um die King's Bench abzuhalten, oder irgend eine Maßregel zu hintertreiben, die dahin zielt, jenen schändlichen Handelsunfug aufzuheben, so sind wir in das wahre Mücken- und Cameelsystem versunken." — Ueber das Princip der Kirchenreform spricht er sich ferner dahin aus, daß es sich hierbei nicht davon handle, der Kirche wiederzugeben, was sie an geistlichem und unweltlichem Sinn seit der Reformation verloren habe, sondern von da die 15 Jahrhunderte zurückzugehen und das Establishment dem nahe zu bringen, was die Urkirche war, nicht, was Canonisten wie Collier, Bingham und Wheatley als Idealzustand aufstellten, sondern, was sich in dem echt apostolischen Zeitalter und in den eingegebenen Schriften darthue. — — „Die christliche Kirche wußte bis auf Constantin nichts von einer Verbindung mit dem Staat, von erzwungener Zahlung, Cathedralbeamten und dem ganzen Apparat unsers Establishment. Hooper, Cranmer, Latimer, Ridley rc. stellten die Sache ganz anders." Er schließt mit den Worten: „Der einzelne Mensch und die Menschen als Gemeinde bedürfen einer steten Erneuerung. Kirchen werden verderbt, wenn auch Märtyrer und Confessoren sie gegründet und die ersten Bausteine tief unten an den Haupteckstein gelegt haben. Es ist nicht der Grund, welcher sinkt, noch auch ein Theil des Gebäudes, sondern die Zusätze späterer Bauleute, gebildet aus vergänglichen Stoffen und schlecht mit dem Urbau verbunden. Der weise Christ wünscht, daß das ewige Evangelium unverletzt erhalten und Gelegenheit zum Bösen möglichst abgeschnitten werde, indem man alle unnöthige weltliche Anhängsel und Dinge von zweifelhafter Bedeutung entfernt."

Die Redaction macht zu dem obigen Aufsatze die Bemerkung: „den sichtbaren Schooß der Kirche Englands zu dem vorconstantinischen Zustand zurückzuführen, würde soviel heißen als überhaupt kein Church-Establishment mehr haben wollen. Es wäre Unrecht, nach solchen Zeiten, in denen es überhaupt noch keine christliche Gesetzgebung gab und die vorhandenen Regierungen heidnisch, die Nachfolger Christi (wirkliche oder nominelle) kleine zerstreute Gemeinden waren, die kirchliche Einrichtung unsrer Zeit gestalten zu wollen, wo wir als Nation Christen und öffentliche Anstalten zur Predigt des Wortes und zur Verwaltung der Sacramente vorhanden sind." „Wir machen," setzt sie hinzu, „diese Bemerkung, damit der Geist des Ultraismus nicht die Sache einer heilsamen Reform zurückhalte."

Später theilt nun der Christian Observer May 1832. p. 348. einen Aufsatz: „die Kirche und deren nothwendige Reform" mit, welcher zugleich eine Review folgender hierher gehörender Schriften ist:

1. The Extension, Security and moral Influence of the united Church of England and Ireland, augmented by a Revision of its Economy. By the Rev. Iohn Riland. London, 1830.
2. The Church in danger from herself. By Iohn Acaster, Vicar. London, 1829.
3. Remedies for the Church in danger. By the same. London, 1830.
4. Church Reform. By a Churchman. 1830. II. Edit.
5. The Liturgy revised etc. by Rob. Cox. London, 1830.
6. Pluralities indefensible. By Richard Newton. London, 1829.
7. Church Establishment considered. By M'Gavin, Esq. Edinburgh, 1830.

Der Verf. dieser Review macht zuerst auf die Wichtigkeit der bevorstehenden reichen Krisis in der Entwick-

lung der Kirche aufmerksam. „In solchen Zeiten ist es nöthig," sagt er, „daß die Wächter des geistigen Zion um dasselbe herumgehen und sich alle seine Zinnen und Bollwerke wohl merken, so daß sie es dem folgenden Geschlechte berichten können. Es ist nöthig, alle seine Seiten mit der Lampe der Wahrheit zu beleuchten." — — „Der Ruf: „die Kirche ist in Gefahr!" ist oft erschollen, doch fürchten wir, daß die Tempelwächter nur zu oft sich damit begnügen, die Gefahr anzukündigen, ohne sich gleichmäßig darauf zu rüsten, sie zurückzuweisen. Hier aber gilt es nicht blos die Frage, wie schlagen wir den Angriff zurück, sondern, was sind bei der gegenwärtigen Haushaltung für Modificationen nöthig, um der Kirche die Anhänglichkeit ihrer Freunde zu sichern." — Der Verf. gibt darauf seine Stellung in dem ganzen Reformkampfe an, wobei er sich als solchen offenbart, wie wir ihn oben bezeichnet haben. Die Art, wie auch er wieder seine innige, glühende Liebe zur alten Landeskirche ausspricht, würde, wie oft bei englischen Kirchenschriftstellern, mit noch größerer Hochachtung erfüllen, wenn dabei nicht immer wieder jene schon bemerkte Vermischung der Begriffe von einer bloß äußerlichen und der innern Kirche störend durchschimmerte. Er geht dann über zu dem vielbesprochenen Punkt, der Verbindung der Kirche mit dem Staat, zu dem angeblich damit verbundenen Gewissenszwang (— „die Religion ist Sache des Herzens! — allein, wenn Einer sich auf die Westminsterbrücke stellt, um die Nichtexistenz Gottes zu beweisen, so muß Robert Hall's Grundsatz gelten: „Blasphemie ist ein Verbrechen, das kein Staat dulden darf"), und schließt den Aufsatz mit dem Bekenntniß, daß die Kirche freilich weit entfernt sey von dem, was sie nun auch als Staatskirche seyn solle. Deshalb dürfe man aber nicht ihre Sache verlassen und verzweifeln. Die Kirche habe Mittel, sich selbst zu helfen. „Wir sind fern davon," sagt er,

„Peace, Peace! zu rufen. Es ſind drei Punkte der kirchlichen Haushaltung, die mehr oder minder einer unmittelbaren und peremtoriſchen Reform bedürfen, der erſte der der Einkünfte der Kirche, 2. der des öffentlichen Gottesdienſtes, und 3. der, welcher den perſönlichen Charakter und das Betragen ihrer Diener betrifft.“ Der Verf. will ſich darüber in der folgenden Nummer ausſprechen. —

An dieſe Bewegung eines kirchlichen Reformationskampfes ſchließt ſich in England auf die natürlichſte Weiſe auch eine Unterſuchung über den Zuſtand derjenigen Inſtitute an, welche den künftigen Leiter und Diener der Kirche bilden. Das Bedürfniß einer Univerſitätsreform mußte hier um ſo fühlbarer werden, je verſchiedener ſich das urſprüngliche allgemein europäiſche Univerſitätsweſen in den benachbarten Staaten, namentlich in den Niederlanden und Deutſchland, von dem geſtaltete, was es im Laufe der Geſchichte in England geworden war und je auffallender der Zögling der britiſchen Univerſitäten von dem der Continentaluniverſitäten nachtheilig abſtach. Es iſt hier nicht die Rede von einzelnen Talenten, namentlich ſolchen, welche die Wißbegierde nach Deutſchland, Frankreich und den Niederlanden zieht. Einzelne von Hauſe aus geiſtreiche Männer gehen ja ſelbſt aus den ſchlechteſten Erziehungsanſtalten, zu denen die engliſchen noch nicht gehören, tüchtig und wiſſenſchaftlich gebildet hervor. Im Allgemeinen aber iſt die engliſche Univerſitätsjugend gegen Andre verhältnißmäßig im Hinterhalte, und deſſen iſt ſich England keineswegs unbewußt, wenn es auch nicht allgemein mit in Hrn. Beverley's Jeremiade über „die Engel, die alljährlich aus dem bodenloſen Abgrunde von Oxford und Cambridge ausgeſandt werden,“ einſtimmen kann.

Wir machen den Leſer hierbei vor allen Dingen auf den Streit aufmerkſam, welcher ſich zwiſchen einem Referenten der Edinburgh Review, als angreifendem Theile,

und der oxforder Universität, als vertheidigendem, erhoben hat, und führen daraus die in der Edinburgh Review (im 1. Bd. des Jahrg. 1831) enthaltene Anzeige und Beleuchtung folgender zwei Schriften hier vor:

1. Addenda ad Corpus Statutorum Universitatis Oxoniensis. Oxonii 1825. 4. und
2. The Oxford University Calendar for 1829. 8. Oxford 1829.,

wobei der kundige Referent sich weitläufig in Untersuchung über das Wesen der englischen Universitäten einläßt. „Wir leben," sagt derselbe, „in dem Zeitalter der Reform; — was aber zunächst bei unserer religiösen und politischen Verfassung uns am Herzen liegen muß, sind die Anstalten für öffentliche Erziehung, und da wir jetzt ernstlich mit Reform der Staatsverfassung beschäftigt gewesen sind, um welche uns die Nachbarstaaten beneiden, so kann die Zeit für eine Reform in Schule und Universität nicht mehr fern seyn, welche kaum ihrer Verachtung entgangen sind." Der Verf. verspricht deshalb, von Zeit zu Zeit Rechenschaft über den Zustand dieser Anstalten abzulegen, und es wäre wohl zu wünschen, daß er die noch übrigen Punkte seiner Abhandlung über die Universitäten mit derselben Ausführlichkeit lieferte [a]). Sein Vorsatz ist nämlich aufzuweisen: 1. den Zustand der Universitäten, a) wie er gesetzlich seyn sollte und wirklich nicht ist, und b) wie er wirklich ist und gesetzlich nicht

---

a) Im Decemberheft 1831 jenes Blattes ist diese Fortsetzung bereits erschienen, jedoch zu spät uns zugekommen, als daß wir noch darüber referiren konnten. Der Verf. nimmt nemlich Gelegenheit, die gegen ihn erschienene Schrift: The Legality of the present academical system of the University of Oxford asserted against the new calumnies of the Edinburgh Review, by a member of Convocation. Oxford, 1831, mit diesem Aufsatz anzuzeigen und zu beleuchten. —

seyn sollte; 2. die Ursache, welche den Uebergang aus dem gesetzlichen in den ungesetzlichen Zustand bestimmte; 3. die Vortheile und Nachtheile beider Zustände, und 4. die Mittel, wie die Universitäten wieder in ihre volle Wirksamkeit zu bringen seyen. In dem vorliegenden Aufsatz entwickelt der Verf. nur die ersten beiden Punkte, aber auf eine höchst unterhaltende, gründliche Weise. Um kurz das hier Nachgewiesene anzudeuten, so umfaßt dasselbe Folgendes:

Es sind in der Geschichte der englischen Universitäten zwei Systeme ihrer Gestaltung erkennbar, 1. das der eigentlichen Universität, — das Ursprüngliche, Wesentliche, welches der Staat zu seinem Besten gegründet, beaufsichtigt und privilegirt hat; und 2. das der Collegien, — das Hinzugekommene, welches durch Privatschenkungen und zum Nutzen gewisser begünstigter Individuen geschaffen, angeordnet und begabt ist. Während nun die erste das eigentlich Wesentliche seyn sollte, die Collegien dagegen das Accessorische, so sind in England die Collegien nicht nur die Hauptsache geworden, sondern sie haben eigentlich die Universität ganz verschlungen, die Functionen und Privilegien derselben an sich gezogen und sie selbst existirt nur noch dem Namen nach, thatsächlich gar nicht mehr. Das jetzige Corpus Statutorum der oxforder Universität [a]) ward von einer Committee unter dem Einfluß des Bischofs Laud verfaßt und erhielt 1636 königliche Bestätigung. Ursprünglich aber hatte Oxford, wie alle älteren Universitäten, nach dem pariser Vorbilde folgende Einrichtung: — der Unterricht war nicht einer besondern Corporation von Professoren anvertraut, sondern jeder Graduirte (Professor, Master, Doctor, deren

a) Der Verf. hat hier zunächst die oxforder wegen ihres hohen Alters, ihrer ausnehmend reichen Begabungen und ihrer höchst wichtigen Privilegien im Auge; das Gesagte gilt aber im Allgemeinen auch von Cambridge.

Namen synonym waren) hatte das Recht, ja die Verpflichtung, öffentlich zu lehren. Der unvollkommen Graduirte, Bachelor, mußte unter Aufsicht eines Magisters oder Doctors einen Cursus von Vorlesungen halten. Auch war jeder völlig Graduirte verpflichtet, unmittelbar nach seiner Promotion damit anzufangen (incipere), eine Zeitlang einige Individuen aus seiner Facultät zu unterrichten (regere). Da dieser pflichtmäßige Unterricht (necessary regency) aber bloß geschah, wenn es an voluntary regents fehlte und die Schulen bald nicht mehr für alle **inceptors** ausreichten, so wurde die Zeit der necessary regency bald abgekürzt und nach und nach die neu Graduirten von ihr ganz dispensirt. — Die voluntary regents durften nun für ihre Vorlesung eine bestimmte Vergütung (pastus, collectum) verlangen; nach und nach aber, um diese Last von den scholars zu nehmen, gab man zuweilen einigen Graduirten ein bestimmtes Gehalt, damit sie ihre Vorlesungen frei hielten, und diese Besoldeten empfingen dann ausschließlich den Namen „**Professors.**" Nach dieser Einrichtung konnte man die übrigen graduates von ihrer Verpflichtung zu lesen um so eher lossprechen, als ihre bezahlten Vorlesungen nun bald nicht mehr besucht wurden; und, obgleich alle Graduirten immer noch das Recht behielten, öffentlich zu lehren, so machten sie doch nur selten, und zwar nur die talentvolleren unter ihnen, Gebrauch davon. Diese letzteren aber hatten Gelegenheit, sich zu zeigen, und aus ihnen konnte eine zweckmäßige Wahl zu Professoren geschehen. Dies war, meint der Verf., der heilsamste Zustand der Universität, dessen Vortheile die deutschen auch **noch** besäßen. Das **laudianische Corpus** habe hierin nur wenig geändert und auch die oben angeführte Schrift: Addenda etc. lehrt, daß **gesetzlich** bis jetzt nichts Wesentliches geändert sey. Das gesetzliche Schema ist nemlich kurz dies:

„Die Universität ertheilt Grade und unterrichtet in

vier Facultäten, in Arts, Theology, Civil Law und Medicine. In der ersten sind 11 öffentliche Professors. Diese müssen 4 Jahre gehört werden von denen, die Bachelor, und 7 Jahre von denen, die Master werden wollen. Im ersten Jahre hört der Student Grammatik und Rhetorik; im zweiten Logik und Moralphilosophie; im dritten und vierten Logik, Moralphilosophie, Geometrie und Griechisch; im fünften (des Baccalaureus 1. Jahr) Geometrie und Metaphysik, Geschichte, Griechisch und Hebräisch (Letzteres, wenn er Theologe ist); im sechsten und siebenten Astronomie, Naturphilosophie, Metaphysik, Geschichte, Griechisch und Hebräisch (wenn er Theologe)."

„Um als Student in der theologischen Facultät aufzutreten, soll er erst Master der freien Künste seyn. Es gibt zwei Professoren der Theologie. Diese muß er 7 Jahre hören, um Bachelor, und darauf noch 4 Jahre, um Doctor zu werden, so daß also 18 Universitätsjahre zum Grade eines Doctors der Theologie erforderlich sind." — Die ähnliche Einrichtung der übrigen Facultäten übergehen wir hier. — Der Professor soll während des Term (der Zeit zwischen je zwei Ferien) zweimal wöchentlich (vor Laud täglich) jedesmal zwei volle Stunden lesen [a]). Da aber, besonders vor Laud, der Studirende schon in einem sehr frühen Alter die Universität bezog, so stand derselbe die ersten 4 Jahre seines academischen Lebens unter dem Tutor. Dieser sollte ihn disciplinarisch beaufsichtigen, erprobte Schriftsteller mit ihm lesen, ihn in den Rudimenten der Religion und der Lehre der 39 Artikel unterrichten und Alles

---

a) Hierbei wird noch der Zusatz gemacht: „Der Professor soll nach der Vorlesung im Hörsale noch etwas verziehen, und wenn ein Scholar oder Auditor gegen das Vorgetragene etwas einzuwenden oder sonst Zweifel hat, so soll er freundlich darauf hören und den Einwendungen und Zweifeln genügen."

andern nicht. Gewöhnlich muß er Theologe seyn. Diese Fellowstellen sind (bis auf eine) fortdauernd, bis Heirath oder ein kirchliches Amt sie endet. Dazu haben nun die Collegien bedeutende Patronate in der Kirche und die Einkünfte der Fellow's während ihres Lebens im Collegio sind häufig mehr als reichlich. Der Fellow braucht jetzt übrigens gewöhnlich nicht im Collegio zu leben. Wie aber die ganze Corporation der Fellow's sich meist kaum zu einer gewöhnlichen Gelehrsamkeit erhebt, so haben unter ihnen auch gewöhnlich noch nicht die besten das Geschäft der Tuition. Der oben angeführte Calender enthält die Namen von mehr als 40 Fellow-Tutors, unter denen der edinburgher Referent nicht einen gefunden hat, dessen litterärische Existenz ihm sonst bekannt wäre. „Wo ist," ruft er aus, „außerhalb Englands eine Universität, von der so wenig ausgesagt werden könnte!" — So ist aus der einen Universität eine Anzahl Privatschulen geworden; die Elemente beider aber verbunden, oder die zweckmäßige Verbindung des Tutorial- mit dem Professorial-system wäre das, was nach unserm Ref. eine Reform für die Universitäten zu erstreben hätte.

Der Verf. geht nun zum zweiten Punkte über, nämlich zur historischen Entwicklung jenes Ueberganges des Universitäts- in das Collegienwesen. Zuerst also in den frühesten Universitäten. — Der große Zufluß von Studenten aus allen Ländern Europa's im 12. und 13. Jahrh. zu den Schulen in Bologna, Salerno und Paris erzeugte zwei Nachtheile: übertriebene Kostbarkeit des Unterhaltes und eine grenzenlose Sittenlosigkeit a). Mildthätigkeit und Frömmigkeit schufen daher nach dem Beispiele jener Hospitien, welche die Mönchsorden für ihre

a) Schaudererregend ist die Stelle aus einem in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschriebenen Buche des Cardinals de Vitry (Iacobi de Vitriaco histor. occident. c. 7.) über den Zustand der Sitten auf der pariser Universität.

zwiſchen Collegien und Univerſität vielleicht eine vernünftige, zeitgemäße Reform war, ward ſie in Oxford und Cambridge eine höchſt nachtheilige Revolution. —

Wir ſind dem Verf. des Aufſatzes in unſrer Relation bis auf die Hälfte ſeiner Entwicklung gefolgt. Der Raum erlaubt es uns nicht, auf die nunmehr folgende ſpecielle Entwicklung der einzelnen genannten Punkte ebenſo einzugehen. Indem er nun ſo nachgewieſen hat, wie der Zuſtand der engliſchen Univerſitäten eben ſo unzweckmäßig wie nach ihren eigenen Statuten ungeſetzlich ſey, ſo behauptet er, daß demnach alle Mitglieder derſelben, welche die Aufrechthaltung der Statuten bei ihrem Eintritt beſchwören müſſen, meineidige ſeyen und dieſer Umſtand auf die ſchreiendſte Weiſe eine Reform fordere. Wie fern indeß das Bewußtſeyn dieſes ungeſetzlichen Zuſtandes der Univerſitäten den Mitgliedern derſelben liege, beweiſt folgende Stelle aus der Schrift:

Reply to the Calumnies of the Edinburgh Review, p. 138.,

wo es geradezu heißt: „die Univerſität Oxford iſt nicht eine Nationalſtiftung. Sie iſt ein Aggregat von Stiftungen, von denen einige aus königlicher Mildthätigkeit, andre aus der Frömmigkeit von Privatperſonen herrühren. Sie ſind in eine Corporation zuſammengefloſſen; jedes unſrer 20 Collegien aber iſt eine Corporation für ſich, hat ſeine beſondern Statuten, leitet ſeine innern Angelegenheiten und verfügt über ſeine Beneſizien nach einer großen Mannichfaltigkeit von Beſtimmungen." — Es iſt nun zu hoffen, daß die über dieſen Gegenſtand angeregte Unterſuchung ein allgemeineres Bewußtſeyn der Reformbedürftigkeit wie Ungeſetzlichkeit des Univerſitätsweſens und damit die Reform ſelbſt erzeugen werde. „Eine Unterſuchungscommittee", ſchließt jener Ref., „hat kürzlich ihre Arbeiten für die ſchottiſchen Univerſitäten vollendet. Wir ſollten meinen, daß eine ähnliche und weit nöthi-

sollen in einer Normalschule Irelands erzogen und vom Vorstand bestätigt werden. Die Kosten, welche die Unterhaltung des Vorstandes, die Inspection u. s. w. nach sich ziehen, trägt der Staat ganz, von allen übrigen mindestens die Hälfte, und bestimmt das Parliament jährlich über die zu verwendende Summe." (— Das Parliament hat einstweilen 30,000 Pf. dazu ausgesetzt. —) Die Mitglieder des Vorstandes sind:

Dr. Whatley, Erzbischof von Dublin,
Dr. Murray, röm. Erzbischof von Dublin,
Dr. Sadler, Senior Fellow des Trinitätscollegiums in Dublin,
Dr. Carlisle, Presbyterialgeistlicher,
Anthony Rob. Blake, Obersecretär, und
Robert Holmes, Esq. Advocat.

Interessant ist die Art, in welcher sich die kirchlichen Partheien über den Punkt aussprechen, der den Gebrauch der heil. Schrift betrifft. Während die Gemäßigten für die Bestimmung darüber in dem Plan anführen, daß ja auch in vielen protest. Schulen die Bibel nur auswahlsweise gelesen werde, urgiren die Strengeren es, daß hier gewisse Stellen *systematisch* ausgeschlossen und dadurch der Jugend verdächtig gemacht werden.

Wie viel nun von allen Wünschen, Vorschlägen und Planen zu einer Verbesserung in Kirche und Schulen unter dem göttlichen Segen in Erfüllung gehen oder sich anders gestalten werde, das wird der Verlauf des ganzen Kampfes zeigen. Der erste günstige Schritt ist mit der Durchbringung der *politischen* Reformbill durch die Parliamentshäuser und mit der königlichen Bestätigung derselben gethan.

(Die Uebersicht der kirchenhistorischen Litteratur in einem nächsten Hefte.)

Berichtigungen.

Jahrg. 1832.

S. 629, 9. statt Buckius, lies Stuckius. — S. 632, 11 v. u. muß der Satz eingeschoben werden: Ita et nos laedis et illos non placas tibi. Imo vexitas (excitas?) magis, et invidiam provocas, rem tam appertam dissimulans. — S. 866, 10 v. u. l. gaben. — 872, 11 add. man. — 878, b. 5. l. Aedesius. — 882, 13. v. u. add. ein. — 884. Z. 1. 3. 4. ein (.) zu viel; 885, Z. 17. eins zu wenig. — 886, a. l. δικαιῶμαι. — 894, 9. 11. 13. st. D. l. Δ. — 898 und 899. streiche 219, 10 u. 27. 295, 36. 280, 4. 384, 20. — 899. bei 348, 37. l. verte sigma in zeta.

Jahrg. 1833.

S. 54, 14 v. u. st. er l. Paulus.

Anzeige-Blatt.

Die heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments.

Uebersetzt von

Dr. W. M. L. de Wette.

Zweite umgearbeitete Ausgabe in 3 Bänden. gr. 8.

Nach Verlauf von nicht anderthalb Jahren unter den ungünstigsten Umständen — kann nun dennoch der Verleger die Beendigung dieser neuesten Bibelübersetzung ankündigen, indem so eben der dritte Theil oder das Neue Testament erschienen ist. Der Herr Uebersetzer hat für zwei Classen von Lesern hauptsächlich gearbeitet, 1) für Solche, die sich mit dem Grundtexte der biblischen Bücher beschäftigen, indem er sich bemühte, Schritt vor Schritt dem Urtexte zu folgen und dadurch für den Studierenden der Theologie besonders von größtem Nutzen zu seyn. Diese Uebersetzung soll aber 2) auch ungelehrten Christen, die die Bibel in klarem Sinne rein erbaulich lesen wollen, dienen, und so ist der Herr Uebersetzer in Ton und Sprache hauptsächlich der Luther'schen Uebersetzung gefolgt, hat aber den Fortschritten der Wissenschaften gemäß von der Fülle seiner Gelehrsamkeit dabei den gewissenhaftesten Gebrauch gemacht. Es steht demnach sehr zu hoffen, daß diese Bibel, die bereits in Vieler Händen ist, zu Nutz und Frommen noch mehr verbreitet in Gebrauch kommen werde.

Der Preis, bei schönem Druck und Papier — sie ist in Basel unter den Augen des Herrn Uebersetzers gedruckt — ist möglichst billig zu 4 Thlr. sächs. oder 7 fl. 12 kr. für die 3 Bände angesetzt (die frühere Ausgabe in 6 Bdn. kostete 11 Thlr. 16 gl. oder 20 fl. 6 kr.).

Ferner sind in meinem Verlag folgende kleine besonders für die theologische Welt bestimmte Schriften erschienen:

Anregungen. Erste Nummer. Auch unter dem Titel: **War Shakespeare ein Christ? Shakespeare war nicht ganz Shakespeare. Oder: über das geistliche Prinzip in der romantisch-dramatischen Poesie. 8. geh. 8 gl. oder 30 kr.**

Der Verfasser dieser kleinen Probe, ein protestantischer Geistlicher im Großherzogthum Baden, Dekanats Mosbach, will sich vor's erste zwar nicht nennen, doch scheut er auch das Tageslicht nicht, das er in der Christenwelt angezündet weiß, nur getrübt in dieser Zeit durch so vieles putzen und heller machen wollen, daß es fast zu verlöschen droht. Sie wird mitunter Geschrei erregen, vielleicht zum Zeichen, daß der rechte Fleck getroffen; übrigens sind Anregungen keine Aufregungen, wie man wohl unterscheiden wird.

Diesem folgt:

Boden, W. A., gewesener Collega an der Schule zu Jever, Sendschreiben an Herrn Prof. Ewald in Göttingen über hebräische Grammatik. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.

Nur ein Bogen, aber, wie der Verf. glaubt, von solchem Belange, daß er nicht einmal erlaubte, ein oder zwei, wie es schien, harte Ausdrücke zu mildern, wogegen einige Druckfehler unterlaufen sind, wie S. 4 statt Fritzsch — Fritsch; entgegensetzt statt entgegengesetzt, auf derselben Seite; dann S. 14: mit etwas von Contemplation, wo mit zu streichen ist; dann ist auf derselben Seite am Ende Ihrer statt ihrer und so umgekehrt, S. 15 bald am Schlusse sich Ihren statt ihren Diensten ꝛc. zu setzen. Von demselben Verf. ist dann auch noch eine

Predigt, gehalten zu Jever. gr. 8. geh. 2 gl. oder 8 kr.

erschienen, die in homiletischer Hinsicht wohl nicht als Muster anerkannt werden wird und die vielleicht auch nicht einmal in dieser Form gehalten worden; indessen gesprochen vom Herzen zum Herzen und Zustände berührend, die nicht nur in Jever, sondern auch andrer Orten zu treffen und zu beherzigen sind.

Böhl von Faber in Puerto Santa Maria, Mitglied der k. spanischen Akademie, uns in drei Bänden eine von allen Kennern der spanischen Sprache und Literatur im In- und Auslande hochgerühmte Auswahl des Besten geliefert hat, was die Anfänge und die Blüthezeit der castilischen lyrischen Poesie hervorgebracht haben, giebt derselbe jetzt der gebildeten Welt eine gleiche Blumenlese der dramatischen Dichtung desjenigen Volkes, welches unstreitig das reichste der Erde in diesem Fache ist, und nebst dem englischen noch immer als unerreichtes Muster für Mitzeit und Nachwelt dasteht. Das gegenwärtige neue, auf zwei Bände berechnete Werk, von welchem der erste eben so schön wie jene lyrische Blumenlese ausgestattete Band so eben die Presse verläßt, wird hauptsächlich das, nicht nur im Auslande sondern auch in Spanien selbst, wenig gekannte Kinder- und Jugendalter einer Dichtungsart umfassen, deren gereifte Früchte aus der Manneszeit, in den Werken eines Cervantes, Calderon, Moreto und Lope de Vega, allein diesseits der Pyrenäen und auch unter uns mehr oder minder Zugang und Verbreitung gefunden haben.

Vier und zwanzig der besten Hervorbringungen der vier Patriarchen des spanischen Drama's sind es, welche, den gegenwärtigen Band bildend, dasselbe von seiner Wiege bis zum ersten kraftvollen Jugendalter hindurchführen. Diese hier der Zeitfolge nach vorgeführten Dichter sind Juan del Encina, dessen abgedruckte Weihnachtsfeier 1492, als das erste ordentliche Schauspiel in Spanien, dargestellt wurde, und den Uebergang von den Mysterien und Sittenspielen des Mittelalters zum eigentlichen Drama bildet. Ihr folgen fünf andre Stücke des nämlichen Dichters. Demnächst Gil Vicente und Torres Naharro, der erste mit acht, der andre mit vier Stücken, beide Portugiesen von Geburt, von denen jener leider nur weniges in spanischer Sprache geschrieben hat. Endlich Lope de Rueda mit sechs Stücken, gerade so wie es sich auch bei den dramatischen Literaturen andrer Völker trifft, selbst Schauspieler, der Lieblingsdichter seiner Mitwelt, und ein Komiker vom größten Werthe für alle Zeiten.

Den Schluß des Bandes macht eine Erklärung veralteter, sich in keinem Wörterbuche findender Ausdrücke, so wie einige Andeutungen für deutsche Leser, in unsrer Sprache, nach Art der gemüthvollen und belehrenden Fingerzeige am Schlusse der drei Bände der lyrischen Blumenlese.

Der Preis des Ganzen ist, bei der unglaublichen Seltenheit der in und ausser Spanien fast gar nicht gekannten oder verlohren ge- ... mit großer Mühe zusammengebrachten Originale, so wie

Inhalt.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Uebersichten.

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 zweites Heft.

Hamburg, bei Friedrich Perthes.

1833.

Verzeichniß
einiger Bücher theologischen und religiösen Inhalts,
verlegt von
Friedrich Perthes in Hamburg.

Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie in Dorpat. 1832. 1 Thlr. 12 gr.
Bibelworte, als Grundlage zu einem christlichen Unterricht für die reifere Jugend. 1826. 6 gr.
Claudius, Matthias, Werke. 4 Theile. 4. Aufl. 1831. 4 Thlr. 20 gr.
Ebel, J. W., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. 1825. 16 gr.
Erasmus von Rotterdam, Leben des, von A. Müller. 1828. 1 Thlr. 20 gr.
Fenelons Werke, religiösen Inhalts, übers. von Matth. Claudius. 3 Theile 2. Aufl. 2 Thlr. 16 gr.
Gemberg, Aug., die Schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äußern Verfassung. 1827. 1 Thlr. 16 gr.
Gesang- und Gebetbuch, allgemeines evangelisches, zum Kirchen- und Hausgebrauche. 2 Bde. 1833. Schreibpap. 3 Thlr. 16 gr. Druckpap. 2 Thlr. 20 gr.
Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. 1832. 3 Thlr.
Hartmann, A. Th., die enge Verbindung des alten Testaments mit dem neuen, aus rein biblischem Standpunkt. 1831. 4 Thlr. 12 gr.
Hey, W., Auswahl von Predigten, gehalten in der Hofkirche zu Gotha. 1829 und 1832. 2 Theile. 1 Thlr. 12 gr.
Iken, H. F., Trostbibel für Kranke und Leidende nach den Psalmen. 1827. 1 Thlr.
Kleuker, J. F., Grundriß einer Encyklopädie der Theologie. 2 Theile. 1800. 3 Thlr. 8 gr.
— — Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. 5 Theile 1797—1800. 5 Thlr. 20 gr.
Krabbe, Otto, über den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus. Ein hist.-krit. Versuch. 1 Thlr. 12 gr.
Krüger, Fr. K., das Wort ward Fleisch, oder Betrachtungen über Johannes 1, 1—14. 1826. 14 gr.
Lisco, F. G., die Offenbarungen Gottes in Geschichte und Lehre nach dem Alten und Neuen Testamente; oder vom Reiche Gottes. 1830. 1 Thlr. 12 gr.
Luther's Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Theile. 4 Thlr. 12 gr.

Inhalt.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Uebersichten.

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 zweites Heft.

Verzeichniß
einiger Bücher theologischen und religiösen Inhalts,
verlegt von
Friedrich Perthes in Hamburg.

Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie in Dorpat. 1832. 1 Thlr. 12 gr.
Bibelworte, als Grundlage zu einem christlichen Unterricht für die reifere Jugend. 1826. 6 gr.
Claudius, Matthias, Werke. 4 Theile. 4. Aufl. 1831. 4 Thlr. 20 gr.
Ebel, J. W., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. 1825. 16 gr.
Erasmus von Rotterdam, Leben des, von A. Müller. 1828. 1 Thlr. 20 gr.
Fenelons Werke, religiösen Inhalts, übers. von Matth. Claudius. 3 Theile 2. Aufl. 2 Thlr. 16 gr.
Gemberg, Aug., die Schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äußern Verfassung. 1827. 1 Thlr. 16 gr.
Gesang- und Gebetbuch, allgemeines evangelisches, zum Kirchen- und Hausgebrauche. 2 Bde. 1833. Schreibpap. 3 Thlr. 16 gr. Druckpap. 2 Thlr. 20 gr.
Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. 1832. 3 Thlr.
Hartmann, A. Th., die enge Verbindung des alten Testaments mit dem neuen, aus rein biblischem Standpunkt. 1831. 4 Thlr. 12 gr.
Hey, W., Auswahl von Predigten, gehalten in der Hofkirche zu Gotha. 1829 und 1832. 2 Theile. 1 Thlr. 12 gr.
Iken, H. F., Trostbibel für Kranke und Leidende nach den Psalmen. 1827. 1 Thlr.
Kleuker, J. F., Grundriß einer Encyklopädie der Theologie. 2 Theile. 1800. 3 Thlr. 8 gr.
— — Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. 5 Theile 1797—1800. 5 Thlr. 20 gr.
Krabbe, Otto, über den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus. Ein hist.-krit. Versuch. 1 Thlr. 12 gr.
Krüger, Fr. K., das Wort ward Fleisch, oder Betrachtungen über Johannes 1, 1—14. 1826. 14 gr.
Lisco, F. G., die Offenbarungen Gottes in Geschichte und Lehre nach dem Alten und Neuen Testamente; oder vom Reiche Gottes. 1830. 1 Thlr. 12 gr.
Luther's Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Theile. 4 Thlr. 12 gr.

sich zurückstürzen zu wollen; die Mischung der Völker, der Ansichten, der Interessen wird immer größer; je stärker, je ausgebreiteter die Einwirkung der neuen Religion wird, um so mehr verliert das römische Reich die Leitung der Begebenheiten; kein anderes Volk tritt an seine Stelle; unter den nur noch äußerlich zusammengehaltenen Formen des alten Staats erzeugt sich allmälig ein neues Leben. Aber ehe dies in der Gestaltung der äußern Welt sich offenbaren kann, vergeht noch lange Zeit. So ist denn bei Untersuchung dieser Dinge eine doppelte Schwierigkeit vorhanden, welche zwar bei allen geschichtlichen Untersuchungen, doch bei dieser in einem höhern Grade bemerkt werden kann: auf der einen Seite verwirrt die Mannigfaltigkeit unter einander streitender oder mit einander wetteifernder Interessen, auf der andern Seite verbirgt sich gerade das, was die größte Bedeutung hat, hinter den unscheinbarsten Formen. Das Christenthum, welches bald die Welt bewegen soll, welches jetzt schon, genau besehen, das Größte, das Beste, das Dauerhafteste leistet, hat es in dieser Zeit eine Macht gegründet, eine ausgebildete Ordnung des Lebens eingerichtet? Oder hat es in Künsten und Wissenschaften große Ergebnisse herbeigeführt? Nichts von allem diesen. Demüthig in jeder Art ist seine Erscheinung. Es ist daher nur dem hohen Interesse des Gegenstandes zuzuschreiben, daß es der sonst nicht sehr erfreulichen Litteratur und Geschichte dieser Zeiten an sorgfältigen Bearbeitern nicht gefehlt hat. Von ihnen haben wir erwünschte Hülfe erfahren, wenn wir über den ersten Einfluß der christlichen Religion auf die Philosophie uns zu unterrichten bemüht waren. Nun gehen aber doch viele der Untersuchungen über die ersten christlichen Jahrhunderte so sehr in das Einzelne ein, daß nicht leicht Jemand, welcher den theologischen Studien nicht besonders sich gewidmet hat, auf alles merken kann, was für die Beurtheilung dieser Zeiten ihm von Nutzen

seyn könnte. Es wird ihm schwer werden, seine Auswahl unter den Hülfsmitteln zu treffen. Von einer andern Seite zeigen sich die Schwierigkeiten im weitern Fortschritte dieser Geschichte. Denn je mehr wir uns dem Mittelalter nähern, um so mehr vereinzelnen sich und verschwinden die Nachrichten über das innere Leben; in der weitern Entwicklung des Mittelalters stoßen wir denn freilich auf eine weitläuftige Litteratur, aber auch auf eine Litteratur, welche zum großen Theil nicht durch ihren eigenen Werth, sondern nur durch außer ihr liegende Beziehungen uns Antheil abgewinnen kann. Daher ist es nicht zu verwundern, daß kein Theil der Litteraturgeschichte so sparsam bearbeitet worden, als dieser, besonders wenn wir bedenken, daß wir durch eine Zeit hindurchgegangen sind, welche über die Wissenschaft und die Kunst des Mittelalters zu ungünstig urtheilte, weil sie selbst in polemischem Eifer gegen die Richtungen des Mittelalters sich ausgebildet hatte. Wenn nun auch in den neuesten Zeiten der Widerwille gegen das Mittelalter zum Theil sich gemäßigt, zum Theil in Vorliebe sich umgeworfen hat, so verdanken wir auch diesen Bestrebungen bis jetzt mehr für die Staats- als für die Lit-

Entwicklungen dieser neuern Zeit nehmen, um so schwieriger ist es, sein Urtheil von Liebe und Haß fern zu halten. Unter uns Deutschen zwar haben wir meistentheils seit Kant eine neue Richtung in der Philosophie genommen, so daß die frühern Bewegungen uns nicht mehr zu berühren scheinen; aber außerhalb unseres Volkes, namentlich unter den Franzosen und Engländern, leben noch die Untersuchungen, welche Baco und Locke, welche Shaftesbury, welche Condillac oder das Système de la nature angeregt haben, und was berechtigt uns nun, für unparteiische Schiedsrichter über die philosophische Richtung dreier Völker uns zu halten? Auch unter uns selbst giebt es noch Parteien, welche zum Theil in die frühern Zeiten zurückreichen. Noch ist der alte Streit zwischen den Freunden des Spinoza und des Leibnitz nicht verschwunden, und wenn wir besonders auf das Verhältniß der Philosophie zur Religion sehen, so wird man nicht läugnen wollen, daß hierüber noch die verschiedensten Meinungen herrschen, welche auch nicht erst durch Entwicklung der Philosophie seit Kant ihren Ursprung erhalten haben.

Hiermit habe ich einen Theil der Schwierigkeiten angedeutet, welche mir vorschweben, wenn ich an die Geschichte der christlichen Philosophie denke. Um sie nach Kräften zu überwinden, hat es mir gut geschienen, erst eine allgemeine Ansicht von der christlichen Philosophie mir zu entwerfen, welche ich hier mittheile in der Hoffnung, daß besonders einsichtige und gelehrte Theologen mich darauf aufmerksam machen möchten, wenn sie entscheidende Momente für die Beurtheilung der christlichen Philosophie von mir vernachlässigt oder falsch gedeutet finden sollten. Es ist natürlich hierbei nur auf einen kurzen Entwurf abgesehen, auf Andeutung, nicht auf Ausführung der Gedanken.

Wir sprechen von einer christlichen Philosophie ungefähr so, wie wir von christlichen Staaten sprechen, nicht weil in derselben nicht viel Unchristliches sich gezeigt hätte, sondern weil auf ihre Entwicklung die christliche Religion und die christliche Kirche einen entschiedenen Einfluß ausgeübt hat und noch ausübt, so daß weder das Wesen ihrer Geschichte, noch ihres Bestehens ohne diesen Einfluß begriffen werden kann. Dieser Einfluß ist zu erklären aus dem Verhältnisse der Philosophie theils zur Religion überhaupt, theils zur christlichen Religion im Besondern.

In Beziehung auf das Erstere ist vorauszusetzen im Allgemeinen, daß die eigenthümlichen Entwicklungen des Gemüths in dem nothwendigsten Zusammenhange stehen mit den allgemeinen Entwicklungen der Wissenschaft, weil beide nur verschiedene Seiten der Entwicklung der menschlichen Seele sind, daß aber im Besondern die religiösen Entwicklungen des Gemüths vorherrschend auf die Entwicklungen der Philosophie ihre Wirksamkeit äußern, etwa wie die künstlerischen Entwicklungen des Gemüths auf die Entwicklungen der geschichtlichen Wissenschaften, weil diese
die Richtung auf die Erscheinungen, jene auf die Gründe

Hiernach ist nun der Einfluß der Religion überhaupt auf die Philosophie nur als ein Einfluß einer Richtung des Geistes auf die Erkenntniß des Geistes zu denken. Diese Richtung des Geistes kann zwar auch in einer Lehre sich äußern, sie ist aber nicht mit der Lehre zu verwechseln, und es kann daher wohl gesagt werden, die Philosophie sey in ihrer geschichtlichen Entwicklung von jeher von der Religion abhängig gewesen, ohne daß dadurch die Freiheit der philosophischen Erkenntniß, welche zu ihrem Wesen gehört, aufgehoben würde. Etwas anderes würde es seyn, wenn die Religion eine Lehre wäre. Denn unter dieser Bedingung würden wir sagen müssen, entweder diese Lehre sey selbst Philosophie, d. h. freie, allein aus der Vernunft geschöpfte Erkenntniß, oder sie sey nicht Philosophie, sondern eine irgend woher empfangene und auf einem der Vernunft fremden Ansehn, sey es der Sinne oder der Ueberlieferung, beruhende Annahme. Und in beiden Fällen könnte die Philosophie nicht von der Religion abhängig seyn, in dem ersten nicht, weil sie entweder mit der Religion eins wäre oder die Religion in sich befaßte, in dem andern Falle aber nicht, weil die Erkenntniß nicht philosophisch ist, welche von einer Annahme abhängt. Ist dagegen die Religion eine Richtung des Gemüths, so hindert nichts, daß sie die Philosophie von sich abhängig mache oder die Grundlage einer Philosophie werde. Denn die Abhängigkeit der Philosophie von der Religion wird alsdann nur darin bestehen, daß ihre Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände der Untersuchung gelenkt wird. Sie wird erregt werden, die Wahrheit dieser Gegenstände anzuerkennen und zu erforschen, ohne ihre Lehren aus der Religion zu schöpfen. Das Verhältniß der Philosophie zur Religion ist mithin ein ganz anderes, als das Verhältniß der Philosophie zur Dogmatik einer Religion; von der Religion kann die Philosophie abhängig seyn, nicht aber von der Dogmatik.

Die christliche Religion aber im Besondern hat einen größeren Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt, als eine jede andere Religion, weil sie sich geeignet gezeigt hat, Religion der Völker zu seyn, welche in den neuern Zeiten mit dem größten Erfolg die Wissenschaften betrieben haben, und mit der wissenschaftlichen Entwicklung dieser Völker in eine nähere Berührung zu treten, als eine jede andere Religion früherer Völker. In dieser Rücksicht würde die christliche Religion nur mit der Religion der Griechen verglichen werden können, weil kein anderes Volk der alten Zeit eine Philosophie entwickelt hat, welche mit der neuern Philosophie sich vergleichen könnte. Bei den Griechen aber steht die Philosophie gar nicht in so genauer Verbindung mit ihrer Religion als bei den christlichen Völkern, was aus der Natur der griechischen Vielgötterei erklärt werden muß. Diese ist nemlich den dichterischen und überhaupt den künstlerischen Bestrebungen näher verwandt als den philosophischen Gedanken, welche den letzten Grund der Erscheinungen und den einheitlichen Gegenstand der Wissenschaft aufsuchen. Daher hat der Polytheismus wohl einigen Ein-

liche Religion angeregt worden ist, können wir nicht für zufällig halten. Denn wenn wir es auch als zufällig annehmen wollten, daß die christliche Religion in ihrer Verbreitung auf die Völker gestoßen, welche den meisten wissenschaftlichen Trieb besaßen, so würde doch ihre philosophische Bildung an das Christenthum sich nicht haben anschließen können, wenn in demselben nicht ein erregendes Element für die philosophischen Ideen gelegen hätte. Ueberdies hat diese erregende Kraft des Christenthums nicht bloß bei den neuern Völkern sich bewährt, sondern auch bei den alten Völkern, indem unter diesen zugleich mit der Verbreitung der christlichen Religion auch ein neuer Antrieb zur Philosophie sich ergab. Besonders auffallend ist dies bei den lateinisch Gebildeten, welche früher in der Philosophie nur von der griechischen Bildung abhängig durch das Christenthum zu einer eigenen philosophischen Ansicht gekommen sind und so den Grund der Philosophie gelegt haben, welche nachher von den neuern Völkern nur weiter ausgebildet worden ist. In dieser Rücksicht ist uns vor Allem die Lehre des heiligen Augustinus wichtig, welche die Grundlage der Philosophie des Mittelalters bildet.

Es kann nicht auffallen, daß die christliche Religion einen stärkern Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt hat, als jede frühere, besonders als die Religion der Griechen und der Römer, wenn man nur einigermaßen den Unterschied der alten und der christlichen Religion vor Augen hat. Und wahrlich dieser Unterschied trägt die stärksten Züge an sich. Wir wollen die tiefere Bedeutung der älteren Religionen nicht verkennen, aber auch bei dieser tiefern Bedeutung zeigen sie sich gegen das Christenthum nur wie dunkle Vorahndungen gegen das klare Licht der Wahrheit gehalten. Dieser starke Gegensatz wird überdies noch stärker dadurch, daß die ursprüngliche Wahrheit, welche auch im Heidenthum war,

Versuch

eines allgemeinen evangelischen

Gesang- und Gebetbuchs

zum

Kirchen- und Hausgebrauche.

Gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.

Dieses Werk, die Frucht einer vieljährigen Forschung und Arbeit, hat eine doppelte Bestimmung. Eines Theils soll es Jedem, der für deutsche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den schönsten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fortgebildeten Theil vaterländischer Poesie in seinem lebendigen Zusammenhange sowohl mit der Geschichte des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche, als mit dem Ganzen der geistlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anschaulich machen. Dann aber ist es auch anzusehen als Versuch eines praktischen allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs, und als Probegesangbuch, welches sowohl den kirchlichen Behörden, als den ein-

worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser bekannt sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebetbuch, welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sich mehr für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem kirchlichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl für die häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, Andacht beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete nach dem streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus allen Theilen des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Schatze der frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt, dabei aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, als daß keine ächt-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde. Das Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Kern und Mittelpunkt ist, an den sich das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßig starkes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern — welches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und Völker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, sich eine tröstende und erhebende Harmonie aller christlichen Herzen, sowie die innere Uebereinstimmung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endlich sind dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht singbare Weisen, besonders aus der ältern Kirche — zum Theil von tausendjährigem Alter — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodienschatzes sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinden und christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtige Angelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um die Anschaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bestrebungen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne, welcher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbaren Druckart, auf schönem Papier als möglichst billig angesehen werden kann.

Das Werk ist gedruckt wie diese Anzeige und, eingeschlossen Vorrede, Anhänge, Register ꝛc., 69 Bogen stark; der Preis auf

Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr.

Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

Versuch

eines allgemeinen evangelischen

Gesang- und Gebetbuchs

zum

Kirchen- und Hausgebrauche.

Gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.

Dieses Werk, die Frucht einer vieljährigen Forschung und Arbeit, hat eine doppelte Bestimmung. Eines Theils soll es Jedem, der für deutsche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den schönsten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fortgebildeten Theil vaterländischer Poesie in seinem lebendigen Zusammenhange sowohl mit der Geschichte des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche, als mit dem Ganzen der geistlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anschaulich machen. Dann aber ist es auch anzusehen als Versuch eines praktischen allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs, und als Probegesangbuch, welches sowohl den kirchlichen Behörden, als den einzelnen Gelehrten, die sich mit dieser hochwichtigen Angelegenheit beschäftigen, übergeben und zur Beherzigung empfohlen wird. In dieser doppelten Beziehung schien eine solche Arbeit lange ein wahrhaft vaterländisches Bedürfniß zu sein, und für beide Zwecke ist das Werk mit den erforderlichen Nachweisungen und rechtfertigenden Erklärungen ausgestattet, wie ein Aktenstück, das mit seinen Belegen zur Berathung den Berufenen vorgelegt wird. Es enthält in der Vorrede und ihren Anhängen eine Entwickelung des innern Zusammenhangs der Lieder des Gesangbuchs, als eines großen heiligen Epos der Nation, in vier Liederkreisen, deren jeder ein abgeschlossenes Ganze bildet und die in fortdauernder Steigerung sich aus einander entwickeln. Bei dieser Auseinandersetzung ist die Idee des christlichen Kirchenjahrs, so wie die Natur des christlichen Gottesdienstes auf eine neue Weise dargestellt. Zugleich wird in der Vorrede die Art entwickelt, wie ein solches Werk neben ähnlichen die verschiedenen Stadien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, damit daraus ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hinsichtlich der vielbesprochenen Frage über die Behandlung des Textes, namentlich der älteren Lieder, sind feste Regeln beobachtet und von diesen selbst eine übersichtliche Rechenschaft abgelegt worden. Angehängt sind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern,

worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser bekannt sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebetbuch, welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sich mehr für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem kirchlichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl für die häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, Andacht beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete nach dem streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus allen Theilen des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Schatze der frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt, dabei aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, als daß keine ächt-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde. Das Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Kern und Mittelpunkt ist, an den sich das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßig starkes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern — welches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und Völker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, sich eine tröstende und erhebende Harmonie aller christlichen Herzen, sowie die innere Uebereinstimmung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endlich sind dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht singbare Weisen, besonders aus der ältern Kirche — zum Theil von tausendjährigem Alter — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodienschatzes sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinden und christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtige Angelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um die Anschaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bestrebungen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne, welcher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbaren Druckart, auf schönem Papier als möglichst billig angesehen werden kann.

Das Werk ist gedruckt wie diese Anzeige und, eingeschlossen Vorrede, Anhänge, Register &c., 69 Bogen stark; der Preis auf

Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr.

Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

Versuch

eines allgemeinen evangelischen

Gesang- und Gebetbuchs

zum

Kirchen- und Hausgebrauche.

Gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.

Dieses Werk, die Frucht einer vieljährigen Forschung und Arbeit, hat eine doppelte Bestimmung. Eines Theils soll es Jedem, der für deutsche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den schönsten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fortgebildeten Theil vaterländischer Poesie in seinem lebendigen Zusammenhange sowohl mit der Geschichte des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche, als mit dem Ganzen der geistlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anschaulich machen. Dann aber ist es auch anzusehen als Versuch eines praktischen allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs, und als Probegesangbuch, welches sowohl den kirchlichen Behörden, als den einzelnen Gelehrten, die sich mit dieser hochwichtigen Angelegenheit beschäftigen, übergeben und zur Beherzigung empfohlen wird. In dieser doppelten Beziehung schien eine solche Arbeit lange ein wahrhaft vaterländisches Bedürfniß zu sein, und für beide Zwecke ist das Werk mit den erforderlichen Nachweisungen und rechtfertigenden Erklärungen ausgestattet, wie ein Aktenstück, das mit seinen Belegen zur Berathung den Berufenen vorgelegt wird. Es enthält in der Vorrede und ihren Anhängen eine Entwickelung des innern Zusammenhangs der Lieder des Gesangbuchs, als eines großen heiligen Epos der Nation, in vier Liederkreisen, deren jeder ein abgeschlossenes Ganze bildet und die in fortdauernder Steigerung sich aus einander entwickeln. Bei dieser Auseinandersetzung ist die Idee des christlichen Kirchenjahrs, so wie die Natur des christlichen Gottesdienstes auf eine neue Weise dargestellt. Zugleich wird in der Vorrede die Art entwickelt, wie ein solches Werk neben ähnlichen die verschiedenen Stadien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, damit daraus ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hinsichtlich der vielbesprochenen Frage über die Behandlung des Textes, namentlich der älteren Lieder, sind feste Regeln beobachtet und von diesen selbst eine übersichtliche Rechenschaft abgelegt worden. Angehängt sind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern,

worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser l
sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werl
zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebet
welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sic
für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem
lichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl
häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, A
beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete [illegible]
streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus [illegible]
des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Scha
frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt
aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, a
keine ächt-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde.
Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Ke
Mittelpunkt ist, an den sich das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßi
kes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern —
ches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und
ker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, sich eine tröstende un
bende Harmonie aller christlichen Herzen, sowie die innere Uebere
mung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endli
dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht si
Weisen, besonders aus der ältern Kirche — zum Theil von tausen
rigem Alter — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodien
sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinde
christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtig
gelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um d
schaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bes
gen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne
cher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbaren Druckart, auf schönem
als möglichst billig angesehen werden kann.

Das Werk ist gedruckt wie diese Anzeige und, eingesch
Vorrede, Anhänge, Register ꝛc., 69 Bogen stark; der Preis

Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr.
Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

Versuch

eines allgemeinen evangelischen

Gesang- und Gebetbuchs

zum

Kirchen- und Hausgebrauche.

Gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.

Dieses Werk, die Frucht einer vieljährigen Forschung und Arbeit, hat eine doppelte Bestimmung. Eines Theils soll es Jedem, der für deutsche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den schönsten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fortgebildeten Theil vaterländischer Poesie in seinem lebendigen Zusammenhange sowohl mit der Geschichte des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche, als mit dem Ganzen der geistlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anschaulich machen. Dann aber ist es auch anzusehen als Versuch eines praktischen allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs, und als Probegesangbuch, welches sowohl den kirchlichen Behörden, als den einzelnen Gelehrten, die sich mit dieser hochwichtigen Angelegenheit beschäftigen, übergeben und zur Beherzigung empfohlen wird. In dieser doppelten Beziehung schien eine solche Arbeit lange ein wahrhaft vaterländisches Bedürfniß zu sein, und für beide Zwecke ist das Werk mit den erforderlichen Nachweisungen und rechtfertigenden Erklärungen ausgestattet, wie ein Aktenstück, das mit seinen Belegen zur Berathung den Berufenen vorgelegt wird. Es enthält in der Vorrede und ihren Anhängen eine Entwickelung des innern Zusammenhangs der Lieder des Gesangbuchs, als eines großen heiligen Epos der Nation, in vier Liederkreisen, deren jeder ein abgeschlossenes Ganze bildet und die in fortdauernder Steigerung sich aus einander entwickeln. Bei dieser Auseinandersetzung ist die Idee des christlichen Kirchenjahrs, so wie die Natur des christlichen Gottesdienstes auf eine neue Weise dargestellt. Zugleich wird in der Vorrede die Art entwickelt, wie ein solches Werk neben ähnlichen die verschiedenen Stadien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, damit daraus ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hinsichtlich der vielbesprochenen Frage über die Behandlung des Textes, namentlich der älteren Lieder, sind feste Regeln beobachtet und von diesen selbst eine übersichtliche Rechenschaft abgelegt worden. Angehängt sind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern,

worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser be
sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werk
zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebetb
welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sich
für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem
lichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl fü
häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, An
beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete nach
streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus allen Z
des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Schatz
frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt,
aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, al
nicht-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde.
Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Kern
Mittelpunkt ist, an den sich das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßig
kes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern —
ches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und
ker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, sich eine tröstende und
bende Harmonie aller christlichen Herzen, sowie die innere Uebereir
mung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endlich
dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht sin
Weisen, besonders aus der ältern Kirche — zum Theil von tausend
rigem Alter — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodiensc
sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinden
christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtige
gelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um die
schaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bestr
gen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne,
cher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbaren Druckart, auf schönem P
als möglichst billig angesehen werden kann.

**Das Werk ist gedruckt wie diese Anzeige und, eingeschl
Vorrede, Anhänge, Register 2c., 69 Bogen stark; der Preis**

Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr.

Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

---

durch die Masse des Aberglaubens überschüttet, kaum noch erkannt oder gefühlt werden konnte. Sehen wir auf den Volksglauben der Griechen, der Römer und der übrigen heidnischen Völker, so kann man wohl nicht verkennen, daß bei ihnen die wahre Erkenntniß Gottes trotz ihrer Religion sich Bahn gebrochen hat, während sie bei den Christen Hand in Hand mit der Religion gehen konnte. Etwas anders stellt sich bei den Juden das Verhältniß der Religion zur Philosophie, aber nicht günstiger. Denn indem die Religion bei den Juden Alles zu bemeistern strebte, mußte sie auch die philosophische Entwicklung zurückhalten.

Wir müssen wohl etwas genauer in die Vergleichung der alten Religionen mit der christlichen eingehen, wenn wir den Einfluß der einen und der andern auf die Philosophie schätzen wollen. Doch bei der Schwierigkeit der Sache wird es nöthig seyn, einige allgemeine Grundsätze für die Vergleichung vorauszuschicken. Die Schwierigkeiten liegen besonders darin, daß wir weder unter den Nicht-Christen das Nicht-Christliche, noch unter den Christen das Christliche an irgend einer Stelle ganz rein zu finden hoffen dürfen. Es ist anerkannt, daß es einer Reihe von Entwicklungen bedurft hat, um das Christenthum der Gesinnung, den Sitten und den Meinungen der Menschen anzueignen, ja daß noch jetzt der Proceß fortschreitet, in welchem dies geschehen soll. Dies in seiner ganzen Bedeutung zugegeben, werden wir nicht leugnen dürfen, daß wir auch jetzt noch nicht zu einer reinen und völligen Anschauung des Christlichen gelangen können. Das reine Christenthum muß vielmehr als ein Ideal angesehen werden, welchem die Menschheit nur mehr und mehr sich nähern kann. Daher muß man das schwierige Geschäft übernehmen, in der christlichen Gemeinschaft selbst das Christliche von dem Nicht-Christlichen zu unterscheiden und wir dürfen uns in unserer Anschauung vom Christenthume

nicht etwa dadurch stören lassen, daß etwas, was wir als wesentlich für die christliche Gesinnung setzen, doch nicht allgemein als christlich von den Christen anerkannt worden ist. Von der andern Seite darf auch nicht bezweifelt werden, daß die Gesinnung und die Denkart, welche durch das Christenthum erweckt und angeregt worden ist, auch über den Kreis der Menschen hinaus, welche sich Christen nennen, sich verbreitet habe, so daß man unter Juden und Heiden nach der Verbreitung des Christenthums nicht hoffen darf, Jüdisches und Heidnisches rein vorzufinden. Es setzt dies voraus, daß Elemente des Christlichen mittheilbar oder übertragbar sind ohne die vollständige Form des Christlichen. Das Gegentheil hiervon würde nur von solchen behauptet werden können, welche leugnen, daß für die eigenthümliche Entwicklung des Christenthums in einer Seele auch eine eigenthümliche Vorbereitung nöthig sey; denn wenn eine solche vor dem völligen Eintritt in die christliche Gemeinschaft verlangt wird, so muß auch zugegeben werden, daß in Menschen, welche der christlichen Gemeinschaft noch nicht angehören, christliche Erregungen sich vorfinden können und mithin christliche Gesinnungen und Gedanken. Hieraus folgt für unsere Untersuchung ein wichtiger Satz, daß man sich nemlich davor zu hüten habe, das Wesen der nicht-christlichen Philosophie aus den Systemen erkennen zu wollen, welche nach der Verbreitung des Christenthums unter den Nicht-Christen sich ausgebildet haben, nicht als wenn nicht auch in diesen noch eine Richtung des Geistes zu erkennen wäre, welche der völligen Anerkennung des Christenthums im Wege stehen mußte, sondern weil mit dem Nicht-Christlichen in diesen Bestrebungen auch christliche Elemente in die Lehre sich eingemischt haben, so daß wir das Christliche nicht vollständig auffassen würden, wenn wir solche Elemente ihm entziehen wollten, weil sie auch anderswo vorkommen.

Wir haben auf diesen Punkt noch in einer andern Beziehung aufmerksam zu machen. Es folgt nemlich aus dem Vorhergesagten, daß auch schon vor Christo unter Juden und Heiden Regungen des Gemüths und mithin auch darauf bezügliche Gedanken vorkommen können, welche später als Elemente des Christlichen sich erwiesen haben. Diese Behauptung ist nicht neu; sie ist vielmehr eine der ältesten Lehren der christlichen Kirche, welche aus derselben Quelle, aus dem Worte Gottes, die christliche Wahrheit und die Vorahndung derselben bei den jüdischen Propheten und bei den heidnischen Weisen ableitete. Sie muß uns einleuchten, wenn wir bedenken, daß die christliche Religion gar nicht hätte aufgenommen und verbreitet werden können, wenn sich nicht schon früher eine Sehnsucht, ein dunkles Streben nach derselben unter den Menschen vorgefunden hätte. Es kann daher in Beziehung hierauf das Christliche von dem Nicht-Christlichen nur in dem Sinne unterschieden werden, daß in jenem das klar und in einer sichern Richtung des Gemüths in das Bewußtseyn des Menschen eingetreten sey, was früher nur in dunkler Sehnsucht, nur in unbestimmten und unsichern Regungen des Gemüthes vorhanden war, in Regungen, welche sich nicht vollständig ausbilden und über das Ganze des menschlichen Lebens verbreiten konnten, weil noch zu viele störende oder hemmende Elemente in dem Bewußtseyn des Menschen vorhanden waren. Das Christenthum hat sich von jeher unter Anderm auch als eine Reinigung des menschlichen Geistes, als eine Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes betrachtet, und dies setzt voraus, daß in den vorchristlichen Religionen nur eine Störung und Verunreinigung des menschlichen Geistes statt gefunden habe, welche aber doch wohl nicht das Ganze des Menschen so ergriffen haben konnte, daß nicht noch Spuren des Bewußtseyns von Gott übrig geblieben wären.

Es muß wohl allerdings zugegeben werden, daß es einen höhern Standpunkt geben könne für die Beurtheilung des Christenthums und für die Vergleichung desselben mit andern Religionen, als den im Christenthum selbst. Ein solcher Standpunkt wird vom Christenthum anerkannt, denn es betrachtet sich nur als ein Mittel, als einen Glauben, welcher zum Schauen, als einen Lebenswandel, welcher zur Seligkeit führen soll. Ueberdies wird der Religiöse, welcher sich selbst versteht, nicht anstehen zuzugeben, daß neben der religiösen Entwicklung noch andere Zwecke des Menschen liegen, welche er nicht vernachlässigen darf und welche ihrem Inhalte und ihrer Form nach nicht aus der Religion hervorgehen, wenn man nur zugleich so billig ist, auch dagegen der Religion zuzugestehen, daß ihre Gesinnung alle die Entwicklungen des menschlichen Geistes, welche nach jenen Zwecken streben, durchdringen solle. Mit einem Worte, es giebt ein höchstes Gut für den Menschen und die Religion ist nicht dieses höchste Gut, sondern nur eines der nothwendigen Mittel, durch welche wir zu ihm gelangen sollen, und da nur ein jedes Mittel nach dem, was es für den Zweck leistet, beurtheilt werden muß, so würde man wohl einen höhern Standpunkt haben für die Beurtheilung der Religion und ihrer verschiedenen Formen, wenn man eine Kenntniß des höchsten Guts hätte. Ohne nun leugnen zu wollen, daß wir irgendwie eine Kenntniß des höchsten Guts haben, müssen wir doch bemerken, daß wir, die wir im Christenthum stehen, über die Religion nur in dem Bewußtseyn urtheilen können, daß die christliche Religion die wahre und die beste Religion sey, d. h. die Religion, welche das religiöse Bedürfniß des Menschen vollkommen befriedige. Denn unsere Kenntniß des höchsten Guts in Beziehung auf die Religion reicht eben nur soweit als das Ideal der Religion, welches wir aufgefaßt haben, und so lange wir in der christlichen Religion stehen, wer-

den wir auch dies Ideal in der christlichen Religion finden, so daß es uns unmöglich ist, die christliche Religion für mangelhaft zu halten im Vergleich mit andern Religionen, vielmehr müssen diese uns als unvollkommene Entwicklungen der Religion erscheinen, welche ihren Zweck in der vollkommenen Entwicklung der Religion, d. h. im Christenthume haben. Auf diesem Standpunkte stehend müssen wir also die Erscheinung des Christenthums unter den Menschen als den Abschnitt in der Geschichte betrachten, in welchem die Menschheit sich zur wahren Religion bekehrt und in Gott ein neues Leben zu führen begonnen hat. Christliches und Nicht-Christliches stehen hiernach einander entgegen, wie das gottselige und das weltliche Leben der Menschheit.

Nun muß aber nicht übersehen werden, daß der Unterschied zwischen dem gottseligen und dem Leben in weltlicher Gesinnung, sobald er auf einen einzelnen Menschen oder auf die ganze Menschheit angewendet wird, nicht darin liegen könne, daß jenes nur von gottseligen Gesinnungen, dieses dagegen nur von weltlichen Lüsten bewegt würde, sondern er ist nur darin zu suchen, daß in diesem die Liebe und der Gedanke Gottes nur zerstreut, gleichsam nur als Fremdling in unserer Brust vorkommt, während das religiöse Leben die Gott ergebene Gesinnung zu ihrem Mittelpunkte hat, wobei es jedoch immer noch vorkommen kann, daß die Gott vergessene Gesinnung uns in schwachen Stunden überrascht. Es ist daher das christliche von dem vorchristlichen Leben der Menschheit daran zu unterscheiden, daß jenes in zusammenhängender, dieses aber nur in sporadischer Form das Bewußtseyn des Göttlichen entwickelt. Hieraus ist es zu erklären, daß in der alten Geschichte die religiösen Vorstellungen nur einen geringen und nicht durchgreifenden Einfluß auf den Gang der Weltgeschichte gehabt haben, während in der neuern

Geschichte die Hauptabschnitte der Entwicklung von religiösen Bewegungen ausgehen a).

Wenn auf solche Weise der Unterschied zwischen dem Christlichen und dem Nicht-Christlichen aufgefaßt wird, so wird man es nicht zu unternehmen haben, irgend eine besondere Idee nachzuweisen, welche zuerst durch das Christenthum den Menschen bekannt geworden wäre. Es ist wahr, die Religion der alten Völker ist eine ganz andere, als die christliche, aber es ist darum nicht zu behaupten, daß nicht trotz jener Religion in den alten Völkern Gesinnungen und Gedanken sich hätten ausbilden können, welche dem Inhalte nach den Regungen des christlichen Gemüths ganz gleichartig sind, nur daß sie dort als vereinzelte Erscheinungen sich darstellen werden, welche in der großen Masse der weltlichen Umgebungen fast verschwinden, ja welche vielleicht sogar mit Ausartungen gepaart sind, welche den christlichen Charakter gänzlich verleugnen, während sie in der Entwicklung der Menschheit nach Christo einen natürlichen Zusammenhang finden werden, welcher sie befestigt, indem er ihnen eine Stellung ihrem Charakter gemäß gewährt. Daher kann man auch sehr viele Anklänge des Christlichen in der alten Welt und namentlich in der alten Philosophie unter den Erleuchtetsten der Heiden finden,

a) Wir können diesen Punkt nur andeuten. Schon auf die Geschichte der Römischen Kaiserherrschaft übt die Verbreitung des Christenthums einen entscheidenden Einfluß aus. Im Mittelalter ist es unverkennbar, wie die Bekehrung der neuern Völker zum Christenthum, die Ausbildung der Hierarchie, die Kreuzzüge, die allmählige Auflösung der Hierarchie, welche zur Reformation führte, Wendepunkte in der Geschichte bezeichnen. Auch nach der Reformation ist der Einfluß der kirchlichen Spaltungen noch von großer Bedeutung. Von den neuern Zeiten läßt sich in dieser Beziehung noch nicht viel sagen; doch scheint es uns klar zu seyn, daß in der religiösen Gleichgültigkeit oder in den irreligiösen Tendenzen dieser Zeiten Hauptmotive für die Gestaltung der neuesten Geschichte liegen.

und das, was man als den Charakter der alten Religionen bezeichnet hat, findet sich keinesweges überall als Glaube unter den alten Völkern. Nur dies ist allerdings anzuerkennen, daß gewisse Elemente der Richtung des Geistes in dem Sinne eigenthümlich christlich sind, daß sie nicht rein und mit völligem Bewußtseyn in einer andern als in der christlichen Gemeinschaft hervortreten können, obwohl die Ahndung derselben, die Sehnsucht nach ihnen, ja selbst der flüchtige Gedanke derselben — flüchtig, weil er eben unter den ungünstigen Umgebungen sich nicht befestigen kann — sich wohl auch anderswo vorfinden mögen.

In dem heidnischen Polytheismus ist doch noch das Gefühl der Einheit alles Göttlichen. Diese Einheit wird denn auch in der griechischen Philosophie nicht verleugnet. Aber man verkennt die wesentlichsten Unterschiede, wenn man glaubt, daß die Art, wie Gott von den heidnischen Philosophen gedacht wird, dieselbe sey, in welcher die christliche Religion ihn uns zu denken angewiesen hat. Denn wenn auch von jenen anerkannt wird, daß ein höchster Gott alle Dinge in der Welt beherrsche, so finden sie doch nichts Arges darin, wenn der göttlichen Einheit eine Mehrheit niederer Götter zur Seite gestellt wird, welche, wenn auch nicht Alles, doch einen großen Theil der menschlichen Angelegenheiten zu besorgen erhalten habe. Diese Vorstellungsweise ist in der That von den griechischen Philosophen auf eine so dogmatische Weise verfestigt worden, daß es nur von einem oberflächlichen Eingehen in ihre Systeme zeugen würde, wenn man zu dem nicht ungewöhnlichen, sonst auch nicht immer verwerflichen Mittel seine Zuflucht nehmen wollte, dieselbe nur als eine Accommodation an die Volksreligion oder als eine mythische Fiction anzusehen. Man sollte dagegen die Kraft nicht gering anschlagen, welche die Gesinnung eines ganzen Volkslebens auf den Einzelnen ausübt, und von welcher dem wackeren Bürger erst dann eine völlige Ablö-

sung gelingt, wenn die Einheit des Volkes zerfallen ist. Es ist bei den Alten eine fast durchweg herrschende Ansicht, daß nur durch Abstufungen vermittelt der Uebergang aus dem Höchsten in das Niedrigste, und so auch in das Gebiet der irdischen Menschen gelinge. Daher liegt es auch in ihrem Gedankenkreise ganz natürlich, den höchsten Gott nicht als den unmittelbaren Verwalter aller menschlichen Angelegenheiten sich zu denken, sondern als Mittelglieder die gewordenen oder auch die ewigen Götter, ferner Dämonen und Heroen einzuschieben. Je dogmatischer die alte Philosophie sich ausgebildet hat, um so bestimmter sind auch diese Stufen der Vermittlung verfolgt worden. Wenn dabei noch eine unmittelbare Verbindung zwischen dem höchsten Gott und den Menschen angenommen wurde, so war es nur das vernünftige Element unseres Lebens, in welchem man dieselbe ahndete; aber mehr geahndet wurde sie als gewußt, denn die Ansicht der Welt, welche sich ausgebildet hatte, mußte das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Wirksamkeit in unsere Angelegenheiten wenigstens sehr zweifelhaft machen. Die physischen Lehren der Philosophen nemlich, welche schon von den Zeiten der Pythagoreer an, wenn wir weniger entscheidende Spuren noch älterer Zeiten nicht berücksichtigen wollen, sich festgesetzt hatten, verfolgten die Vorstellung, daß dieses Gebiet des irdischen Daseyns, unvollkommen wie es in allen seinen Theilen ist, unter der Macht der höhern Regionen der Welt stehe und von diesen unmittelbar seiner Gestaltung und dem Princip seines Lebens nach abhänge und daß nur vermittelst dieser höhern Weltkräfte die höchste Gottheit die irdische Vergänglichkeit beherrsche. Der Gedanke, welcher dem astrologischen Aberglauben zum Grunde liegt, beherrscht die griechische Physik, soweit sie nicht entschiedenen Ausartungen sich hingiebt, und verbindet sich mit dem griechi-

schen Polytheismus, indem die Gestirne für die untern Götter gelten.

Damit aber verbindet sich noch eine andere Meinung, welche nicht weniger die Wirksamkeit Gottes in der uns zunächst umgebenden Welt zurücktreten läßt. Sie spricht sich in dem Begriffe der Materie aus. In den Systemen, in welchen dieser Begriff oder auch ein Stellvertreter desselben neben den Begriff Gottes gestellt wird, so daß erst in der Verbindung der Wirksamkeit beider die Welt bestehen soll, ist offenbar eine Beschränkung des göttlichen Einflusses auf die Welt gesetzt. Doch diese Vorstellungsart ist zu wenig wissenschaftlich, als daß nicht die griechische Philosophie bald Mittel hätte suchen sollen, sie zu vermeiden. Nur ist sie so fest dem alterthümlichen Geiste eingepflanzt, daß diese Mittel nicht sowohl darauf ausgehen, den Gegensatz zwischen der Materie und der göttlichen Wirksamkeit in der Welt ganz zu beseitigen, als ihn nur umzudeuten oder abzustumpfen. Einige, wie die Stoiker, scheuten sich nicht, den Begriff der Materie ganz mit dem Begriffe Gottes in Eins zu ziehen, und ihr materieller Gott ist ihnen dann freilich nichts anderes als

nicht getrennt werden kann, daß Gott in seinem Verhältnisse zur Welt irgendwie beschränkt sey, daß er in der Welt nicht vollkommen sich offenbare, daß nur durch ein gewisses nothwendiges Mittel hindurch sein Wesen und seine Kraft in der Welt sich darstelle.

Hiermit glauben wir in der That den wesentlichen Unterschied zwischen der Vorstellungsweise, welche die alten Religionen anregten, und der Denkart der Christen bezeichnet zu haben. Zwar giebt es noch einige andere Punkte, an welchen man beide charakterisiren kann, aber theils treffen sie nicht so, wie der eben berührte, den Mittelpunkt der Sache, theils sind sie nicht so allgemein und in entschiedenem Gegensatze durchzuführen. Man hat gesagt, die Religion der Griechen sey ihrem Wesen nach Naturdienst gewesen, sie habe daher auch das Göttliche mehr außer als in den freien Thätigkeiten des Geistes zu suchen angewiesen. Allein die Lehre der Philosophen wenigstens, eines Sokrates, eines Platon, eines Aristoteles und nicht weniger der Stoiker, ist vielmehr darauf gerichtet, den höchsten Gott in der Vernunft und in dem Busen der Menschen zu suchen, als in der Natur, in welcher vorzugsweise das Walten der niedern Götter und die Beschränkungen der Materie gefunden werden sollen. Und kann man die sittliche Richtung in der Religion der Alten verkennen, wenn man bemerkt, wie die Götter von ihnen vor Allem als Stifter und Bewahrer der Staaten, als Rächer der Blutschuld und des Frevels und überhaupt als Beschützer der gesellschaftlichen Ordnung unter den Menschen verehrt werden? Man hat vielleicht Recht zu sagen, daß mit diesen sittlichen Elementen ihrer Religion mancherlei physische Vorstellungen verknüpft waren, welche in ungeregelter Verbindung das sittliche Gefühl verunreinigen mußten; wir wollen auch nicht darüber streiten, ob das Uebergewicht auf der physischen oder auf der ethischen Seite gelegen habe; aber gewiß fehlte es auch

den alten Religionen nicht an solchen Erregungen des Gemüths, welche die ethische Seite der philosophischen Forschung beleben konnten, ja wenn wir auf die größern Massen des bisherigen Erfolgs sehen, so müssen wir zugeben, daß die Richtung, welche die neuere Philosophie von ihrem Anfange an bis gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts genommen, zu so großartigen Gestaltungen der Ethik es nicht habe bringen können, als die Forschungen der Sokratischen Schulen in Ethik und Politik aufzuweisen haben.

Auf das Politische der alten Religionen sehend, hat man auch darin den Unterschied des Christlichen und des Nicht-Christlichen gesucht, daß jenes zuerst die Einsicht von der Gleichheit aller Menschen vor Gott verbreitet habe, während die alten Religionen nur Verehrungen von Volksgöttern gewesen wären, wobei nothwendig eine angestammte Verschiedenheit der Menschen vor ihrem Volksgotte festgehalten werden müsse. In diesem Punkte findet man die Götterverehrungen der Heiden auf gleicher Stufe stehend mit dem Gottesdienste der Juden. Man beruft sich dabei auch auf den strengen Unterschied bei den Alten zwischen Barbaren und Volksgenossen, auf die

rei eingesehen wurde, daß man den Krieg nicht nur unter Griechen, sondern unter Menschen überhaupt als eine unnatürliche Aufregung zu betrachten anfing, daß endlich die Ansicht hervortrat, alle Menschen seyen eine Heerde Gottes und gleichen Rechts und Werthes vor ihm, wenn sie nur als brauchbare Glieder seines allgemeinen Staates sich bewährten. Doch wir wollen hierauf weniger Gewicht legen, weil bei genauerer Betrachtung allerdings sich zeigt, daß diese Lehren meistentheils erst in den spätern Zeiten hervortreten und mit den Spuren des Verfalls verbunden sind, welcher die alten Religionen und die alte Denkweise treffen mußte, ehe die Menschheit für die christliche Gesinnung reif wurde. Daß im Alterthume allerdings die ausschließend volksthümliche Gesinnung eine große Gewalt hatte, das sehen wir denn wohl daran, daß die tiefsten Philosophen, wie Platon und Aristoteles, die Sklaverei für eine Anordnung der Natur und die Jagd auf die sklavisch gesinnten Barbaren für einen gerechten Krieg erklären konnten. Dagegen gilt uns als ein sicherer Beweis dafür, daß diese Ansicht nicht eigentlich in dem Wesen der alten Religion gegründet war, die Uebereinstimmung, welche von den Alten selbst in den Grundzügen der Gottesverehrungen verschiedener Völker gefunden wurde. Wenn der Grieche und der Römer seine Götter in Syrien, in Aegypten und Libyen wiederfinden konnte, so mußte er sie nicht bloß für Götter seines Volkes ansehen, und wenn er unter fremden Namen dieselbe Gottesverehrung, denselben religiösen Sinn wieder erkannte, so setzte dies voraus, daß seine Ansicht von dem Wesen der Religion sich nicht an zufälligen Aeußerlichkeiten hielt, sondern eine Regung des menschlichen Geistes voraussetzte, welche überall dieselbe unter verschiedenen Formen sich äußern könnte. Wie hätte es anders seyn sollen, da doch wirklich in der Verehrnng der alten Götter schon die Verehrung sittlicher Zwecke und natürlicher Kräfte, in

welchen das Göttliche sich uns offenbart, sich erkennen läßt, und da es nicht zu verkennen war, daß in diesen Zwecken und Kräften das Göttliche von verschiedenen Völkern gefunden werden konnte und gefunden worden war.

Bedenken wir uns recht, so möchten wohl die so eben angeführten Arten, das Nicht-Christliche im Alterthum von dem Christlichen zu unterscheiden, nur einzelne und keineswegs nothwendige Aeußerungen des Princips bezeichnen, auf welches wir die von uns früher angegebenen Unterschiede zurückführen können. Denn ist es nicht klar, daß jenen Lehren des Alterthums die Ansicht zum Grunde liegt, es könne die göttliche Macht und Güte in der Welt, welcher wir angehören, nicht vollkommen sich darstellen, nicht rein sich offenbaren? Ihre Offenbarung wird gedacht als gebrochen von der Nothwendigkeit des Uebels und vermittelt durch weniger vollkommene Zwischenwesen. Wenn daher auch das Göttliche in der Vernunft unmittelbar sich zu verkündigen strebe, so trete doch das Physische, Körperliche oder Materielle immer als ein verunreinigendes Element in unser Leben ein. Von dieser Verunreinigung würden wir nie befreit werden.

die Unterschiede der Völker die ewige Form der Natur haben, daß einige Völker zu dienen bestimmt sind, andere zu herrschen; es kann bei dieser Meinung nicht gehofft werden, daß einst alle Hemmungen und Reibungen unter den Menschen in allgemeine Harmonie sich auflösen werden. Mit einem Worte die Alten kennen nicht die Erlösung der Menschheit von allem Uebel, wenigstens kennen sie dieselbe nicht so wie wir, als eine allgemeine und vollständige. Dies ist das eigentlich Christliche, das Gefühl der Erlösung der Menschheit überhaupt, welches nicht getrennt werden kann von dem Gefühl der Erlösung durch Christum, weil eben an die Erscheinung Christi unter den Menschen das Gefühl der Erlösung sich angeschlossen und von da in der Menschheit sich fortgepflanzt und entwickelt hat. Doch dies auseinanderzusetzen würde mehr von theologischem Interesse seyn, als zu dem Zwecke gehören, welchen wir hier verfolgen. Wir gehen daher lieber zu einigen Bemerkungen über, welche Mißverständnisse des so eben Gesagten verhüten sollen.

Was wir früher behauptet haben, daß kein besonderes Element des Bewußtseyns das Christliche von dem Nicht-Christlichen unterscheide, das soll auch hier seine Wahrheit bewähren. Denn wir meinen nicht, daß die Idee der Erlösung oder der Versöhnung des Menschen mit Gott vor Christo gefehlt habe, nur glauben wir zu erkennen, daß sie vor Christo nicht das ganze Bewußtseyn eines Menschen in fester Ueberzeugung durchdringen konnte. Die Sehnsucht nach Erlösung ist uralt. Das Streben, diese Hoffnung zu fassen, wie sollte es nicht überall ansetzen? Nicht zu erwähnen die alten Religionen der Inder und Perser, welche voll sind der Erwartung und Verkündigung eines Erlösers der Welt, auch bei den Griechen und Römern spricht, wenn nicht in einer so bestimmten Einheit, doch fast durch die ganze Mannigfaltigkeit religiöser Gebräuche hindurchgehend, der

Wunsch sich aus, mit den Göttern sich zu versöhnen und von ihnen die Gewähr einer Befreiung vom Uebel zu erhalten. Dies scheint uns in dem Wesen der positiven Religion zu liegen. Denn soll uns die positive Religion nicht etwas offenbaren, was noch nicht offenbar ist? Und ist das noch nicht Offenbare nicht am meisten das uns noch Zukünftige? Daher hat eine jede Offenbarung eine Verheißung der Zukunft, und diese Verheißung, indem sie das religiöse Gefühl irgendwie befriedigen soll, kann nur zur Beruhigung der Seele über das gegenwärtige Uebel zu dienen bestimmt seyn. So wie aber die polytheistischen Religionen eine Vielheit der Götter kennen, so haben sie auch eine Vielheit der Verheißungen und daher können diese auch nicht auf ein letztes Ziel, auf die Einheit einer vollendeten Entwicklung gehen. Hieraus möchte es zu erklären seyn, warum bei Griechen und Römern die Hoffnung auf eine völlige Erlösung nicht gefunden wird oder wenigstens nicht entschieden hervortritt. Aber auch in den monotheistischen Religionen des Alterthums ist nur die Verheißung auf eine zeitliche Erlösung, welche entweder in der Erreichung irgend eines irdischen

verkündet. Das aber, was unbewußter Weise dem Streben des menschlichen Geistes zum Grunde liegt, das gelingt denn wohl zuweilen der Philosophie an das Bewußtseyn zu ziehen. Und so mögen wir es uns erklären, daß auch die Lehren der alten Philosophen nicht ganz leer sind von einer Hoffnung, welche über das Maaß des Bewußtseyns ihrer Religion hinausgeht. Wir wissen es, daß selbst die alten Religionen nicht ganz ohne die Erwartung der Unsterblichkeit waren. Dies hatten denn auch die Philosophen aufgenommen und zum Theil wenigstens erschien ihnen das Fortleben des Geistes in einer würdigen Art. Es ist besonders Platon, welcher bei diesem Lehrpunkte verweilt und welcher zuweilen eine Hoffnung äußert, welche eines Christen nicht unwürdig seyn würde, die Hoffnung, daß die Seele des Weisen frei von den körperlichen Beschränkungen eines reinen Schauens Gottes sich erfreuen werde. Allein müssen wir nicht gestehen, daß dieser Gedanke wie ein Fremdling unter den übrigen Lehren des Philosophen steht a)? Daß er auch nicht zu der allgemeinen Hoffnung, welche der Christ nicht für sich allein, sondern auch für seine Brüder hegt, sich erhebt, sondern die Seele des Weisen vereinzelt? Wir können es uns nicht verhehlen, daß die Ansicht der Alten von der Welt und von den Verhältnissen des Menschen zu ihr eine reine Hoffnung der zukünftigen Vollkommenheit nicht zuließ. Ihre Klagen über die menschliche Beschränktheit, deren Größe sie mehr nach den äußeren Verhältnissen, als nach der innern Kraft maaßen, sind allgemein; sie fühlen zu tief die Menge und Größe des gegenwärtigen Uebels, als daß sie mehr erwarten könnten, als nur eine theilweise Verbesserung, welche noch immer mancherlei Rückfällen ausgesetzt seyn dürfte, und sollten sie ja einmal den Gedanken gänzlicher Abhülfe des Uebels

a) Vergl. m. Gesch. der Phil. Bd. 2. S. 382 f.

fassen, so können sie ihn doch nicht festhalten, weil sie in sich selbst und außer sich nur Entzweiung und Kampf erblicken. Wessen Gemüth zur vollen Hoffnung sich nicht erheben kann, dessen Gedanken sind unfähig, den vollen Einklang der weltlichen Entwicklung anzuerkennen; begnügt er sich nur nicht mit einer leichtsinnigen Ansicht von der Bestimmung des menschlichen Geistes, so wird er doch entweder in sich bald verzagen, bald hoffen oder zur Entsagung für sich selbst sich wenden müssen. In diesem Fall sind die größten der alten Philosophen a). Es ist nicht zu verkennen, wie das Vertrauen, welches man zu sich selbst und zu den Verhältnissen seines Lebens gewonnen, wie die Einigkeit, in welcher man mit sich selbst steht, wie die Kraft des Willens, deren Regungen man in sich erfährt, auf die Ansicht wirken müssen, welche man von dem Menschen, von der Welt und ihrem Verhältnisse zu Gott zu fassen geneigt ist. Wenn wir nun anzunehmen haben, daß im Alterthum die Menschheit noch nicht durchdrungen war von den kräftigen Regungen des Willens, welche das Christenthum gründeten und in ihm die Hoffnung der ewigen Seligkeit erregten, so wird denn auch daraus folgen, daß die philosophischen Systeme der Al-

Welt durchdringe und in allen Beziehungen ihre Entwicklung leite. Darum fürchteten oder hofften die Alten gegen ihre eigene bessere Einsicht von dem, was die Idee Gottes fordere, noch Schaden oder Hülfe von niedern Mächten oder von der nothwendigen Gewalt der Materie, mochten sie dieselbe in Gott selbst hineinlegen oder sie nur als die Nothwendigkeit der weltlichen Dinge betrachten. Es ergiebt sich hieraus von selbst die Aufgabe der christlichen Philosophie. Eben jene Annahmen waren es, welche durch die Einwirkung des Christenthums auf die Wissenschaft allmählig fallen mußten, und wer nun den Einfluß dieser Annahmen fast auf alle höheren Forschungen der Wissenschaft bedenkt, der wird wohl nicht verkennen, daß durch das Christenthum in die Philosophie ein neuer Gang der Entwicklung kommen mußte. Doch es ist dem natürlichen Laufe der Dinge gemäß, daß nur allmählig die christliche Gesinnung in die Philosophie umgestaltend eingriff, so wie sie auch nur allmählig das Leben umgebildet hat. Noch lange konnten dabei Formen der Wissenschaft bestehen, welche der christlichen Denkweise fremd waren; der Widerspruch zwischen jenen und dieser wurde nicht sogleich bemerkt, ja selbst in neuen Formen der Wissenschaft konnte die alte Denkweise neben der christlichen sich wieder geltend machen.

Haben wir die Aufgabe hiermit bezeichnet, in deren Lösung der Begriff der christlichen Philosophie sich überhaupt entwickeln sollte, so werden wir auch wohl nicht leugnen dürfen, daß diese Aufgabe noch nicht als vollständig gelöst zu betrachten sey, weil eben auch die christliche Philosophie noch nicht ihre Vollendung erreicht hat. Wir würden uns schon genug geleistet zu haben glauben, wenn wir auch nur dies von dem gegenwärtigen Standpunkte der christlichen Philosophie mit Recht behaupten dürften, daß sie zu einem deutlichen Bewußtseyn ihrer Aufgabe gelangt sey. Denn damit wäre ihr

wenigstens die Hoffnung eines weniger schwankenden Fortschritts erregt, als sie bisher gehabt hat. Dies aber ist die größte Schwierigkeit bei dem Bestreben über den Begriff der christlichen Philosophie sich Rechenschaft zu geben, daß sie ihr Ende noch nicht erreicht hat, wobei uns nichts Anderes übrig bleibt, als aus einem Bruchstücke, aus einem Anfange derselben über sie zu urtheilen. Dies Urtheil wird überdies noch dadurch erschwert, daß die vorher erwähnten Schwankungen in dem Fortgange der christlichen Philosophie verwirren und in dem großen Zeitraume, welcher vor unsern Augen liegt, sehr verschiedenartige äußere Einflüsse den Gang der Philosophie zuweilen befördert, zuweilen gehemmt haben.

Wir sind nemlich nicht der Meinung, welcher Einige bei Betrachtung der Geschichte der Philosophie zu folgen scheinen, daß der menschliche Geist wesentlich nur die eine Bestimmung habe, die Philosophie auszubilden. Wenn dies der Fall wäre und wir übrigens die Entwicklung des menschlichen Geistes als ein fortschreitendes Ganzes betrachten, so würden wir freilich annehmen müssen, daß auch die Philosophie in einem ungestörten Fortschreiten sich entwickeln müsse, weil nemlich die übrigen Entwick-

wie aus dem Einflusse der übrigen Bildungsweisen auch der Philosophie bald Vortheil bald Nachtheil entsteht. Die Philosophie bestimmt zuweilen den Gang der menschlichen Entwicklung, überhaupt aber muß sie ihm folgen.

Wenn wir den ganzen Verlauf der Geschichte von der Zeit Christi an überblicken, so finden wir drei größere Massen, welche sich schon ihrer oberflächlichen Erscheinungsweise nach so sehr von einander unterscheiden, daß niemand die natürliche Absonderung derselben von einander übersehen kann. Die erste Zeit fällt noch der alten Geschichte zu, weil in ihr noch der Geist der alten Völker, wiewohl allmählig absterbend, die meisten Begebenheiten leitet, während der christliche Sinn anfangs sich fast ganz verborgen hält, bald aber doch zu größerem Einflusse sich ausbreitet, überhaupt aber noch mehr innerlich als äußerlich sich bemerkbar macht. Hierauf erfolgt die große Völkerwanderung, welche Europa umgestaltet hat, und von nun an leiten die neuern Völker die Hauptentwicklungen der Geschichte. Aber wir theilen die Geschichte dieser Völker wieder in zwei Theile, in die Geschichte des Mittelalters und in die der neuern Zeit, offenbar, weil wir in diesen beiden Perioden die neuern Völker auf sehr verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung erblicken. Die Geschichte der Litteratur überhaupt und insbesondere der Philosophie wird diesen Eintheilungen der politischen Geschichte nicht genau folgen können; sie wird aber doch auch anzuerkennen haben, daß die großen Massen der Entwicklung, welche in derselben ausgesprochen sind, einen entschiedenen Gang auf ihren Verlauf ausüben mußten. So werden wir sogleich bei der ersten Periode es als natürlich ansehen müssen, daß die äußere Gewalt, welche das weströmische Reich umwarf, zwar auch auf die alte Litteratur und auf die Philosophie einen zerstörenden Einfluß ausübte, daß aber doch nicht sogleich mit der Vernichtung des alten Staats auch

die Vernichtung der alten Litteratur verbunden war. Der erste Abschnitt unserer Geschichte der Philosophie wird daher um ein Bedeutendes weiter sich hinausrücken, als der erste Abschnitt in der Staatengeschichte nach Christi Geburt reicht. Wenn wir alsdann weiter die Geschichte der neuern Völker verfolgen, so werden wir nicht übersehen können, daß ihre Staaten wie natürlich früher sich gebildet haben als ihre Litteratur und ihre Wissenschaften. Was die letztern betrifft, so eigneten sie sich dieselben meistens von den alten Völkern an. Ihre Wissenschaft ist eine fremde Pflanze, welche nur mit der Zeit Wurzeln und Gedeihen in dem neuen Boden gewinnen kann, und es ist hauptsächlich das Christenthum und die christliche Kirche, welche diesen Boden vorbereiten und diese Pflanze auf ihn übertragen. Hierbei kann zuerst nicht von einer eigenthümlichen Volksbildung, welche sich in den Wissenschaften ausspräche, die Rede seyn; die Wissenschaft des Mittelalters ist ihrer Masse nach nicht eine Wissenschaft der Völker, sondern der Kirche, welche unter diesen Völkern sich gebildet hat. Wenn nun aber durch eine innere Entwicklung der neuern Völker eine neue Zeit unter ihnen anbrechen sollte, so war es natürlich, daß

phischen Denkart angedeutet zu finden. Die Verschiedenheit der Völker und der Staatenentwicklungen, in welchen die Philosophie zu Tage kommt, kann wohl einen bedeutenden Einfluß auf den Gang des Philosophirens ausüben, aber der philosophische Gedanke, weil er ein Gemeingut der Menschen überhaupt zu seyn bestimmt ist, hat doch in seiner wesentlichen Bewegung ein freies Element, welches den äußern Einflüssen in so weit sich entzieht, als diese nur in besondern Verhältnissen des äußern Lebens gegründet sind. Es ist aber etwas anderes mit den Einflüssen, welche die Religion auf die Philosophie ausübte; diese betreffen die innerliche Richtung des Gedankens. Wenn die neuere Philosophie den Namen der christlichen verdient, so muß ihr Entwicklungsgang seinem Wesen nach von dem Einflusse der christlichen Religion abgeleitet werden. Wir kehren daher zurück zur Betrachtung dieses Einflusses.

Wir haben früher bemerkt, wie das Christenthum so manches Vorurtheil auch der Philosophen vorfand, welches erst überwunden werden mußte, ehe die christliche Religion einen von dieser Seite unangefochtenen Besitz von der Gesinnung der Menschen nehmen konnte. Diese Vorurtheile standen in nächster Beziehung zur Idee Gottes und zu der Art, wie das Verhältniß Gottes zu den Menschen und zur Welt gedacht werden sollte. Daher war es auch natürlich, daß die christliche Philosophie zuerst in die theologischen Untersuchungen sich warf, und einen polemischen Charakter annahm. Unter Griechen und Römern, auch unter den Orientalen fand das Christenthum wissenschaftlich ausgebildete Vorstellungsweisen über Gott und die Welt vor; in seinen ersten Anfängen, als es sich noch mehr an die wissenschaftlich nur wenig gebildeten Klassen der Gesellschaft wandte und fast nur das unverbildete Wahrheitsgefühl der Menschen in Anspruch nahm, hatte es auch nur wenig mit der Philosophie zu thun, als es aber in die höhern Klassen der Gesellschaft einzu-

deutungen begann, mußte es mit der Philosophie in Berührung kommen und die Vorurtheile bekämpfen, welche mit der Philosophie von dem Standpunkte der alten Religionen aus sich verbunden hatten. Der Streit mit der Philosophie konnte aber nur von philosophischem Standpunkte aus geführt werden, und so war denn auch hiermit die Nothwendigkeit einer christlichen Philosophie gegeben. Ehe dieser Kampf ausgekämpft war, vergingen mehrere Jahrhunderte; die Gegner mischten sich mit einander und es trat dann nicht selten das Christliche selbst in einer unklaren Verbindung mit dem Nicht-Christlichen zusammen. Hieraus rechtfertigt sich die Ansicht vieler Kirchenlehrer, daß die Philosophie die Mutter der Ketzereien sey; hieraus sind denn auch großentheils die Streitigkeiten abzuleiten, welche bald, nachdem zuerst im Gröbsten im Kampfe gegen das Heidenthum die Unterscheidungslehren des Christenthums festgestellt worden waren, im Schooße der christlichen Kirche selbst ausbrachen. Das Hauptgeschäft dieser ersten Zeit der christlichen Philosophie war es aber, dem Christenthume in seiner Wirkung auf die wissenschaftliche Lehre Anerkennung gegen die heidnische Philosophie

ben nach Einheit und Zusammenhang der wissenschaftlichen Gedanken und ihrer Darstellung schon sehr herabgesunken war.

Wenn wir etwas mehr in das Besondere eingehen, so könnte unserer Ansicht von der Form der ersten christlichen Philosophie ein Einwurf gemacht werden, hergenommen von der Philosophie der Gnostiker, welche den Beginn der christlichen Philosophie bezeichnen. Denn die mythisch-phantastische Theosophie dieser Männer ist nicht ohne ein Streben nach systematischem Zusammenhange, von welchem man der Meinung seyn könnte, daß er in den vollständigen Werken und Lehren noch mehr hervorgetreten seyn werde, als er uns in den noch vorhandenen Bruchstücken sich beurkundet. Die polemische Richtung dagegen tritt zwar in ihrer Lehre deutlich genug hervor; es scheint aber dabei doch die Absicht gewesen zu seyn, mehr durch den Bau des Ganzen und durch die Befriedigung, welche die zusammenhangende Weltansicht gewähren sollte, als durch einzelne Untersuchungen gegen die Voraussetzungen der Philosophen und Theologen zu wirken. Wenigstens ist dies von den Gnostikern anzunehmen, welche den meisten philosophischen Gehalt haben, vom Basilides und den Valentinianern. Aber an ein eigentlich systematisches Verfahren ist doch auch bei ihnen nicht zu denken; vielmehr das Vorherrschen der Phantasie, welches in ihren mythischen Erfindungen nicht zu verkennen ist, mußte ein lares Auseinanderfallen der philosophischen Elemente und eine willkürliche Anordnung der Lehre begünstigen. Ueberdies sind die Gnostiker nur als der Uebergang von der Griechisch-Orientalischen Denkweise zur christlichen Philosophie anzusehen, und in der Mischung des Heidnischen oder Jüdischen mit dem Christlichen, welche bei ihnen gefunden wird, können wir den Charakter der christlichen Philosophie dieses Zeitraums nicht rein dargestellt finden. Es war natürlich, daß in einem solchen Ueber-

gange auch eine mehr systematische Anordnung sich bilden konnte.

Außer diesen Zwittergestalten haben wir alsdann in dem bezeichneten Zeitraume noch zwei Massen der philosophischen Untersuchung zu unterscheiden, von welchen wir die eine der Hauptsache nach als Polemik gegen die philosophischen Ansichten der Heiden, auch der Gnostiker und Anderer, in welchen unchristliche Elemente sich vorfanden, ansehen müssen, die andere aber zu ihrer wesentlichen Bestimmung hat, die verschiedenen Meinungen und Spaltungen in der christlichen Kirche selbst durch Polemik auszugleichen oder wenigstens zu fixiren. In jener sind die Fundamentallehren des Christenthums, das, wodurch sich die christliche von den frühern Denkweisen unterscheidet, der Gegenstand des Streits; in dieser dagegen bezieht sich die Polemik meistens auf die Gegensätze, welche durch das Christenthum in die philosophische Ansicht der Dinge eingeführt worden waren und deren wissenschaftliche Behandlung durch manche äußerste Gegensätze hindurchgehend allmählig sich reinigen mußte. Es versteht sich, daß diese beiden Massen nur nach dem Uebergewichte ihrer Bestandtheile sich von einander unterscheiden. Der Hauptsitz jener ist bei den griechischen, der Hauptsitz dieser bei den lateinischen Kirchenvätern. Sie sind auch der Zeit nach von einander getrennt; denn natürlich fällt der Streit um die Feststellung der Unterscheidungslehren vor dem Streite um die entgegengesetzten Ansichten, welche in dem Schooße der christlichen Kirche sich entwickeln mußten.

Fast das Erste, was in der Litteratur der Kirchenväter uns entgegentritt, sind die Apologien für die Christen und für das Christenthum. Diese mußten schon auf die philosophischen Lehren der Heiden in polemischer Weise Rücksicht nehmen und bei ihnen finden wir denn auch die ersten Anfänge der christlichen Polemik gegen die Gnostiker, so wie eine Behandlung philosophischer Fragen, welche zwar nicht

ben nach Einheit und Zusammenhang der wissenschaftlichen Gedanken und ihrer Darstellung schon sehr herabgesunken war.

Wenn wir etwas mehr in das Besondere eingehen, so könnte unserer Ansicht von der Form der ersten christlichen Philosophie ein Einwurf gemacht werden, hergenommen von der Philosophie der Gnostiker, welche den Beginn der christlichen Philosophie bezeichnen. Denn die mythisch-phantastische Theosophie dieser Männer ist nicht ohne ein Streben nach systematischem Zusammenhange, von welchem man der Meinung seyn könnte, daß er in den vollständigen Werken und Lehren noch mehr hervorgetreten seyn werde, als er uns in den noch vorhandenen Bruchstücken sich beurkundet. Die polemische Richtung dagegen tritt zwar in ihrer Lehre deutlich genug hervor; es scheint aber dabei doch die Absicht gewesen zu seyn, mehr durch den Bau des Ganzen und durch die Befriedigung, welche die zusammenhangende Weltansicht gewähren sollte, als durch einzelne Untersuchungen gegen die Voraussetzungen der Philosophen und Theologen zu wirken. Wenigstens ist dies von den Gnostikern anzunehmen, welche den meisten philosophischen Gehalt haben, vom Basilides und den Valentinianern. Aber an ein eigentlich systematisches Verfahren ist doch auch bei ihnen nicht zu denken; vielmehr das Vorherrschen der Phantasie, welches in ihren mythischen Erfindungen nicht zu verkennen ist, mußte ein lares Auseinanderfallen der philosophischen Elemente und eine willkürliche Anordnung der Lehre begünstigen. Ueberdies sind die Gnostiker nur als der Uebergang von der Griechisch-Orientalischen Denkweise zur christlichen Philosophie anzusehen, und in der Mischung des Heidnischen oder Jüdischen mit dem Christlichen, welche bei ihnen gefunden wird, können wir den Charakter der christlichen Philosophie dieses Zeitraums nicht rein dargestellt finden. Es war natürlich, daß in einem solchen Ueber-

gange auch eine mehr systematische Anordnung sich bilden konnte.

Außer diesen Zwittergestalten haben wir alsdann in dem bezeichneten Zeitraume noch zwei Massen der philosophischen Untersuchung zu unterscheiden, von welchen wir die eine der Hauptsache nach als Polemik gegen die philosophischen Ansichten der Heiden, auch der Gnostiker und Anderer, in welchen unchristliche Elemente sich vorfanden, ansehen müssen, die andere aber zu ihrer wesentlichen Bestimmung hat, die verschiedenen Meinungen und Spaltungen in der christlichen Kirche selbst durch Polemik auszugleichen oder wenigstens zu fixiren. In jener sind die Fundamentallehren des Christenthums, das, wodurch sich die christliche von den frühern Denkweisen unterscheidet, der Gegenstand des Streits; in dieser dagegen bezieht sich die Polemik meistens auf die Gegensätze, welche durch das Christenthum in die philosophische Ansicht der Dinge eingeführt worden waren und deren wissenschaftliche Behandlung durch manche äußerste Gegensätze hindurchgehend allmählig sich reinigen mußte. Es versteht sich, daß diese beiden Massen nur nach dem Uebergewichte ihrer Bestandtheile sich von einander unterscheiden. Der Hauptsitz jener ist bei den griechischen, der Hauptsitz dieser bei den lateinischen Kirchenvätern. Sie sind auch der Zeit nach von einander getrennt; denn natürlich fällt der Streit um die Feststellung der Unterscheidungslehren vor dem Streite um die entgegengesetzten Ansichten, welche in dem Schooße der christlichen Kirche sich entwickeln mußten.

Fast das Erste, was in der Litteratur der Kirchenväter uns entgegentritt, sind die Apologien für die Christen und für das Christenthum. Diese mußten schon auf die philosophischen Lehren der Heiden in polemischer Weise Rücksicht nehmen und bei ihnen finden wir denn auch die ersten Anfänge der christlichen Polemik gegen die Gnostiker, so wie eine Behandlung philosophischer Fragen, welche zwar nicht

abgeneigt war, die alte griechische Philosophie sich anzueignen, sie aber doch in christlichem Sinn zu deuten strebte. An die Apologeten schließt sich die Schule der alexandrinischen Theologen an, in welcher Origenes am meisten hervorleuchtet. In Beziehung auf ihn könnte uns derselbe Einwurf gemacht werden, wie in Beziehung auf die Gnostiker. Denn die Schrift desselben über die Principien strebt nach einer systematischen Form. Aber es gelten auch von ihr dieselben Einwendungen, welche wir schon bei Erwähnung der gnostischen Lehren vorgebracht haben; auch in ihr verknüpft mehr die Phantasie als der Verstand und in den verbindenden Mittelgliedern schleichen sich auch wohl unchristliche Grundsätze ein, weswegen auch diese Jugendarbeit des Origenes zu denen gehörte, welche am meisten von den christlichen Lehrern bestritten wurden. Ueberdies aber ist in ihr vieles zweifelhafter zu fassen, als es ausgesprochen zu seyn scheint, weil eben im Gegensatz gegen Andersdenkende der Zweifel als entgegengesetzte Annahme sich gab, weswegen auch Origenes in späterer Zeit bekannte, daß er in manchen Punkten mit den Behauptungen dieses Werkes nicht mehr übereinstimme. Es war aber ein Versuch gewesen, durch eine systematische Zusammenstellung die einzelnen Lehren zu prüfen, ein Versuch für ihn selbst, denn er hatte die Schrift nicht der Oeffentlichkeit bestimmt; dieser Versuch war wenigstens nicht in allen Punkten gelungen; einen zweiten Versuch zu machen hat er entweder nicht an der Zeit gefunden, oder keinen starken Trieb gehabt; denn wäre der Trieb stark genug in ihm gewesen, so würde sich ihm wohl nicht die Gelegenheit entzogen haben.

Kann man von der ersten Zeit der christlichen Philosophie, welche die Bestrebungen der Gnostiker, der Apologeten und der ersten alexandrinischen Kirchenväter umfaßt, sagen, daß in ihr der philosophische Zusammenhang noch mehr auf Seiten der Nicht-Christlichen war, als auf

Seiten der Christlichen, so wurde dies in der darauf folgenden Zeit der Hauptsache nach anders. Die Häresien eines Theils des vierten und dann der folgenden Jahrhunderte hängen im Wesentlichen bei Weitem weniger von philosophischen Meinungen ab, als die Häresien früherer Zeit, obwohl natürlich die Waffen des Streites zum Theil von der Dialektik der Philosophen entnommen werden mußten. Dagegen bildete sich die Haltung der christlichen Lehre jetzt um Vieles philosophischer. Unter den Kirchenvätern dieser Zeit ragt vor allen auch durch seinen philosophischen Geist der heilige Augustinus hervor. Dieser Mann, durch die Stärke und Schärfe seines Verstandes, so wie durch den umfassenden Blick, mit welchem er das Ganze des kirchlichen Lebens und der Wissenschaft übersah, wäre mehr als ein jeder andere fähig gewesen, ein System, wenn nicht der christlichen Philosophie, doch der Theologie zu entwerfen; doch hat er es nicht gethan, weil er eben nicht die Wissenschaft als solche, sondern die Wissenschaft als Bestandtheil des christlichen Lebens im Auge hatte. Daher ist seine Philosophie durchaus fragmentarisch und meistens in polemischer Form

ausgedrückt, daß in ihrer Philosophie noch f
theologische Richtung vorherrschend blieb. Aber
unter den neuern Völkern in ganz andern Beziehu
gestalten. Bei den neuern Völkern fand das Chri
keine wissenschaftliche Bildung und mithin keinen
stand einer wissenschaftlichen Polemik vor. Dag
ren bei ihnen die Rohheit der Krieger, der Ueber
die entarteten Sitten der Eroberer zu mildern
bändigen. Dies leisten nicht Lehre und Wissensch
dern Zucht, Gesetz und feste Einrichtungen de
schaftlichen Lebens. So gestaltete sich im Mittel
christliche Kirche als Zuchtmeisterin und erwuchs
hierarchischen Macht. Die kirchlichen Einrichtung
ten aber auf kirchlichen Dogmen, die Dogmen w
der christlichen Philosophie zugleich ausgebildet
und so mußte sich auch ein Keim der christliche
sophie in das Mittelalter herüberretten. Die Qu
welcher sie geschöpft wurde, waren hauptsächlich di
ten der lateinischen Kirchenväter, besonders des Au
Wir nennen diese Philosophie die scholastisch
Name, wie auch sein Ursprung gewesen seyn mag,
unpassend; es ging meistens eine bestimmte und fe
der Lehre, durch Ueberlieferung der Schule aus
den festen Einrichtungen des kirchlichen und hier
Lebens zur Seite.

Man hat über Begriff und Umfang der scho
Philosophie gestritten. Uns bezeichnet dieser Be
die Entwicklungen der Philosophie, welche unter d
Völkern hervorgetreten sind, so lange diese ihr
schaftliche Bildung wesentlich an die Lehren un
Bedürfnisse der christlichen Kirche anschlossen. D
mit dem Ende des Mittelalters nur theilweise
mählig von dieser Richtung sich loslöste, so dau
die scholastische Philosophie zum Theil noch über d
telalter hinaus, doch ohne lebendige Fortbildun

rend auch schon gegen den Ausgang des Mittelalters andere Entwicklungen der Philosophie sich gebildet hatten, die nicht mehr den Charakter des Scholasticismus an sich tragen. Von der patristischen Philosophie unterscheidet sich nun die scholastische in der Form. Denn an die Dogmen der Kirche sich anschließend sucht sie auch eine dogmatische und systematische Form zu gewinnen. Hierzu mußte auch der noch frische wissenschaftliche Trieb der neuern Völker führen. Aber freilich es gab auch sehr mächtige Hindernisse, welche dem systematischen Streben dieser Zeit sich entgegensetzten. Ein solches Hinderniß finden wir in dem Mangel an Sinn für künstlerische Darstellung. Denn im Mittelalter, je mehr die Kirche dem Staate und dem weltlichen Leben gegenüber eine fast feindliche Stellung einnahm, um so mehr zog sich auch die Wissenschaft von der Kunst, welche ihr am nächsten steht, von der Poesie zurück. Einheit der Bestrebungen und der geistigen Bildung mangelt dieser Zeit. Der Klerus stand dem Laienstande scharf gesondert gegenüber und während bei diesem eine ritterliche Dichtkunst sich ausbildete, wendete sich jener fast ausschließlich der wissenschaftlichen

sie gewachsen war, entrissen, keinen lebendigen Trieb der Fortbildung in sich selbst finden konnte, so mußte eine barbarische Sprachbildung bei den Scholastikern und überhaupt in dem Kreise des kirchlichen Lateins entstehen, um so barbarischer, je weniger Geschmack bei denen seyn konnte, welchen die dichterische Uebung abging. Nun gehört aber zur wissenschaftlichen Darstellung, wie zu jeder Darstellung, Kunst und besonders künstlerische Behandlung der Sprache. Auf der einen Seite muß es dem Philosophen, welchem nur wenig von künstlerischer Uebung beiwohnt, schwer werden, seine allgemeinen Lehren auf eine anschauliche Weise zu entwickeln, auf der andern Seite, einen organischen Zusammenhang in die Darstellung seiner Lehren zu bringen; denn durch die Mittheilung tritt der Gedanke in die Erscheinung und um als ein zusammenhangendes Ganzes sich anzukündigen, muß er eine harmonische, d. h. eine schöne Erscheinung erstreben. Daher hat denn auch die scholastische Philosophie eine sehr trockne und anschauungslose Lehrweise und trotz ihres Strebens nach systematischem Zusammenhange eine geschmacklose Zerrissenheit des Vortrags, Mängel, welche vielleicht am meisten auch noch in unsern Zeiten von dem Studium derselben zurückgescheucht haben. Den Mangel an künstlerischer Darstellung hat die scholastische Philosophie durch eine erborgte Dialektik zu ersetzen gesucht. Sie fand für diesen Gebrauch die Aristotelische Syllogistik vor und es ist ein Beweis von dem systematischen Streben dieser Zeit, daß sie dieses dialektische Mittel mit dem größten Fleiße auszubilden gestrebt hat. Aber es ist auch nicht zu übersehen, daß durch die Anwendung dieses Mittels die philosophische Lehre nur eine starre Form gewann, welche die lebendige Entwicklung der Gedanken keinesweges in durchsichtigem Gewande darzulegen geeignet war. Wir müssen hier noch ein anderes Hinderniß der systematischen Ausbildung der Philosophie erwähnen, welches nicht we-

niger den Scholastikern entgegenstand; dies lag in der beschränkten Richtung ihres wissenschaftlichen Strebens. Denn wie allgemein auch die religiöse Richtung des menschlichen Geistes unser ganzes Leben durchdringen mag, so bildet sie doch immer nur eine Seite des geistigen Lebens und die Philosophie hat zu allen Seiten desselben ihre nothwendigen Beziehungen. Daher läßt es sich denn auch nicht erwarten, daß eine vorherrschend in der theologischen Richtung sich ausbildende Philosophie zu einer genügenden Darstellung des Zusammenhangs aller Wissenschaft, wie ihn die Philosophie in folgerechter Weise entwickeln möchte, gelangen könne.

Es muß hieraus hervorgehen, daß die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie, welche wir von einander unterschieden haben, doch ihrem wesentlichen Inhalte nach in derselben Richtung sich bewegen. Die patristische und die scholastische Philosophie unterscheiden sich nur darin von einander, daß die eine mehr in fragmentarischer, die andere mehr in systematischer Weise die Darstellung ihrer Lehren zu gewinnen suchte. Diese Verschiedenheit ihrer Form aber ist nur in den verschiedenen

lehrer vom 6. Jahrhundert an, weswegen man auch, wenn aus dem Einflusse des Aristoteles der Charakter des Scholasticismus abgeleitet werden sollte, genöthigt gewesen ist, den Anfang der scholastischen Philosophie entweder früher oder später zu setzen, als es uns der Natur der Sache gemäß zu seyn scheint. Uebrigens greift in der That der Einfluß des Aristoteles auf die scholastische Philosophie nicht sehr tief. Den eigentlichen Sinn der Aristotelischen Philosophie kannten die Scholastiker wenig; sie hätten ihn sich nicht aneignen können. Wir stehen daher nicht an, die beiden ersten Abschnitte der christlichen Philosophie als eine Periode zu behandeln.

Man hat, das Gleichartige beider Abschnitte anerkennend, den Charakter der Periode darin setzen zu dürfen gemeint, daß in ihr die Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens gestanden habe. Doch wir müssen diese Bezeichnungsweise für unschicklich und unwahr erklären. Unschicklich ist sie, inwiefern sie nach der Strenge der Worte genommen einen Widerspruch enthält. Denn die Philosophie kann keinem andern als dem in ihr liegenden wissenschaftlichen Zwecke dienen. Sollte jemand etwas anderes als nur die Wahrheit erforschen wollen, er triebe in seinem Denken nicht Philosophie, sondern Sophisterei. Wer aber die Forschungen der Kirchenväter und der Scholastiker kennt, der wird dies von ihnen nicht sagen wollen, selbst wenn er der Richtung ihrer Forschungen nicht sehr geneigt seyn sollte. a) Es mag wohl zugegeben werden, daß an ihre philosophischen Untersuchungen zuweilen auch sophistische Beweise für kirchliche Lehren oder Meinungen ihrer Zeit sich angeschlossen haben, aber solche Auswüchse haben zu aller Zeit der Philosophie, so wie andern Wissenschaften nicht gefehlt. Unwahr aber fin-

a) S. Tennemann's Gesch. der Phil. 8 Bd. S. 29. Anm. von den Scholastikern.

den wir jene Formel deswegen, weil sie doch wohl die Meinung durchscheinen läßt, als wenn die christliche Religion oder Theologie die philosophische Forschung beschränkt und mißleitet hätten. Dies gilt wenigstens nicht von allen Zeiten dieses Zeitraums. Als Grund der Philosophie in dieser Periode ist nicht etwa die christliche Lehre anzusehen, als welche sich diese Dienerin, die Philosophie, geschaffen, denn die christliche Lehre konnte ohne Philosophie bestehen und hat ohne Philosophie an vielen Orten und zu vielen Zeiten bestanden; sondern Grund der Philosophie ist in dieser Zeit wie zu allen Zeiten das Streben nach einem philosophischen Wissen, und nur wo die Bildung für ein solches Streben empfänglich war, da hat sich an das Christenthum die Philosophie angeschlossen. Alsdann aber geschah nichts anderes, als daß, wie immer, das philosophische Nachdenken auf das sich richtete, was das meiste Interesse gewährte. Wenn nun in den Zeiten, von welchen wir sprechen, das Interesse, welches die philosophische Untersuchung hervorlockte, in dem christlichen Glauben lag, so liegt darin weder eine Beschränkung, noch eine Mißleitung der Philosophie. Es ergab sich hieraus allerdings nur eine beschränkte Philo-

phie sey in diesen Zeiten durch die Theologie groß gezogen worden.

Aber man wird entgegnen, daß auch einseitige Ansichten in der Theologie, zum Theil auf Mißverständnisse der Ueberlieferung gegründet, später zu Satzungen der Kirche umgebildet, einen störenden oder hemmenden Einfluß auf Väter und Scholastiker ausgeübt haben, und dies ist in der That die einzige Seite, von welcher aus jene einseitige Formel sich einigermaßen rechtfertigen ließe. Jedoch um in dieser Rücksicht ihren Werth zu bestimmen, muß man die Zeiten wohl unterscheiden. Es ist offenbar, daß die mißleitende Beschränkung der Philosophie durch die Kirchenlehre in den ersten christlichen Zeiten am geringsten seyn mußte, weil in diesen von einer ausgebildeten Kirchenlehre noch kaum die Rede seyn konnte. Wie schwankend war in ihnen die Bedeutung selbst der ersten Grundbegriffe, auf welche später die Dogmatik zurückgeführt worden ist. Selbst das Ansehn der heiligen Schrift, ihr Umfang und ihr Gebrauch bedurfte noch einer weitern Feststellung, und überdies die Regeln der Auslegung konnten in einer Zeit nur äußerst schwankend seyn, welcher es vor Allem an Kritik gebrach, und fügen wir nun noch hinzu, daß die heiligen Schriften in ihrer Ausdrucksweise und in ihrem Zusammenhange so wenig dogmatisch sind, daß bei einem nicht sehr vorsichtigen Verfahren die verschiedensten Lehrsätze in ihnen gefunden werden konnten und gefunden worden sind, so kann wohl nicht bezweifelt werden, daß die Freiheit der Untersuchung in diesen Zeiten durch die Kirchenlehre nicht beschränkt seyn konnte. Die, welche die Kirchenlehre ausbildeten, konnten in ihren Forschungen von ihr keine andere Störung erfahren, als die ist, welche auch wohl sonst dem Philosophiren aus seiner eigenen Ausbildung begegnet, wenn nemlich das Ansehn früherer Lehren, die Vorausnahme gewisser Sätze, denen man nicht zu widersprechen wagt, weil sie zu tief mit der gan-

zen wissenschaftlichen Bildung der Zeit verwachsen sind, zu Schwankungen oder zu Hemmungen im Gange der Forschung führt. Aber in solchen Fällen liegt genau besehen die Schuld immer nur in der Schwäche des philosophischen Gedankens. Hätte dieser Macht genug, würde er solche Schranken schnell durchbrechen; es gehört dazu keine andere Kraft als die des Philosophirens selbst. Und sollte nun diese Kraft wohl so ohnmächtig gewesen seyn in Männern, wie Origenes, wie Augustinus waren? Es läßt sich kaum denken, da es eben dieselben Männer waren, welche zur Ausbildung der Dogmatik das meiste beigetragen haben; denn hierzu konnten sie doch nur durch ein reges Interesse für die Wissenschaft geführt werden. Bei ihnen ging christliche Lehre und Philosophie Hand in Hand und eben nur durch diese Verbindung beider wurden beide von ihnen ausgebildet; an eine Hemmung der einen durch die andere ist dabei im Ganzen gar nicht zu denken. Sie hatten den Werth des Philosophirens an sich selbst erfahren; sie konnten das Philosophiren nicht hemmen wollen; wenn sie ihre Philosophie an die christliche Offenbarung anschlossen, so war ihre Meinung nur, daß vor Allem die Philosophie dazu bestimmt sey, das, was sie

um so mehr eine große Freiheit der Meinungen, je mehr bei dem Mangel einer sichern Auslegungskunst die tiefere Bedeutung der Lehrformeln verschiedene Erklärungen zuließ. Wenigstens der kühne Geist eines Johannes Scotus Erigena schaltet frei genug mit der Formel; auch Abälard wird von ihr nicht gefangen gehalten, und wenn auch Anselmus und die Mönche von St. Victor der Lehre der Kirche getreu sich anzuschließen bemüht sind, so zeigt doch schon die sehr verschiedene Richtung, in welcher diese Männer forschten, daß sie noch sehr frei innerhalb des gegebenen Forschungskreises sich zu bewegen wußten. In den spätern Zeiten läßt sich nun wohl bemerken, daß, nachdem die Lehrformeln der Kirche genauer gedeutet worden, nachdem besonders die Sentenzen des Lombarden ein entscheidendes Ansehen gewonnen und alte Autoritäten befestigt hatten, auch dem Philosophiren eine bestimmtere Bahn vorgezeichnet war. Hierbei ging es nun, wie bei andern menschlichen Einrichtungen. Sitten und Meinungen, welche anfangs aus der geistigen Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft auf natürliche Weise sich herausgebildet haben, werden, wenn irgendwo die Fortbildung des vernünftigen Lebens stockt, später zu bindenden Gesetzen, und als solche hemmen sie nun das fortbildende Princip in der Vernunft oder erregen einen Kampf der veralteten Sitte und des Vorurtheils gegen jenes Princip, welcher nicht selten einen tumultuarischen Ausgang hat. Ein solcher Kampf trat allerdings auch zu Ende des Mittelalters in den Wissenschaften ein, als die nach einer andern Seite sich wendende Forschung vom kirchlichen Glauben oftmals sich eingeengt fühlen mußte. Allein man hat Unrecht, wenn man diesen Zustand über das ganze Mittelalter verbreitet sich denkt. Dies heißt nach einem kleinen Theile dieses Zeitraums den Charakter des Ganzen beurtheilen. Noch im dreizehnten Jahrhundert, als die größeren Gestaltun-

gen der scholastischen Philosophie in den Systemen eines Thomas von Aquino, eines Bonaventura und eines Duns Scotus hervortraten, finden wir von einem solchen Mißbehagen, wie es mit der Hemmung der philosophischen Forschung nothwendig verbunden seyn muß, wenigstens nur sehr vereinzelte Spuren. Man war noch in der Richtung, in welcher die kirchliche Lehre sich ausgebildet hatte und einer weitern Ausbildung fähig schien, und obwohl die Hauptpunkte der Lehre als festgestellt angenommen wurden, fand man noch Freiheit der Forschung genug theils in einem innerlich beschaulichen Leben, theils in der Ausgleichung der Differenzen zwischen der Aristotelischen Philosophie und der christlichen Theologie. Späterhin trat denn freilich ein beengendes Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie hervor, aber es wurde auch ein Mittel gefunden oder wenigstens reichlicher als früher benutzt, um den Kampf gegen die Theologie, welcher hieraus der Philosophie entstehen mußte, zu vermindern, und doch noch die Freiheit des Philosophirens sich zu bewahren. Wir meinen die Anwendung des Grundsatzes, daß in der Philosophie etwas wahr seyn könne, was in der Theologie falsch sey. Dieser Grundsatz drückt die Spaltung beider Elemente der vorhandenen wissenschaftlichen Bildung unverhohlen aus, lehnte aber zugleich noch den Kampf beider ab, welcher für die spätere Zeit unvermeidlich heran nahete.

Eine so große Masse geschichtlichen Stoffes, als uns von der Philosophie der Scholastiker geboten wird, kann man nicht im Allgemeinen durchgehen, ohne die Knoten der Entwicklung zu suchen, welche Abschnitte und Ruhepunkte für die Gliederung des Ganzen gewähren. Man hat hauptsächlich auf zwei sehr bemerkbar hervortretende Momente in der Geschichte der scholastischen Philosophie sein Augenmerk gerichtet, um aus ihnen die Eintheilung derselben zu schöpfen, auf den Einfluß des Ari-

stoteles und auf den Streit zwischen dem Nominalismus und Realismus. Doch scheint man mir beide nicht in dem rechten Lichte betrachtet zu haben, um daraus fruchtbare Ergebnisse ziehen zu können. Wenn namentlich Tiedemann a) auf die Einmischung der Aristotelischen Metaphysik in die scholastischen Untersuchungen die entschiedenste Bedeutung legt, so wird dadurch der Begriff der scholastischen Philosophie in der That entstellt. Denn es kann wohl kaum verkannt werden, daß zwar die Scholastiker in ihren philosophischen Ansichten oft vom Aristoteles abhängig sind, aber doch bei weitem nicht in dem Grade, in welchem sie von den Kirchenvätern und besonders vom Augustinus abhangen. Diese Abhängigkeit liegt in der gleichartigen Richtung, in welcher sich die ganze erste Periode der christlichen Philosophie bewegte; während jene fast nur in die äußere Form der scholastischen Philosophie eingriff. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man die wahre Aristotelische Philosophie mit dem vergleicht, was im Mittelalter für Aristotelische Philosophie galt; denn kaum giebt es etwas Verschiedeneres. Konnten doch die bedeutendsten Scholastiker die Lehre von der Realität der Ideen mit der Aristotelischen Philosophie vereinbar finden. Es sind nur einige leitende Ideen, welche man vom Aristoteles entnimmt, einige Grundsätze, einige Begriffe, besonders die von Form und Materie, welche oft genug umhergewälzt und bald in dieser, bald in jener Bedeutung genommen werden. Doch aber griffen die hierdurch angeregten Untersuchungen in die Gestaltung der scholastischen Philosophie nicht wenig ein und man behauptet wohl nicht zu viel, wenn man erst von der Bekanntschaft mit der Aristotelischen Metaphysik die umfassendern Bestrebungen der Scholastiker nach einer systematischen Anordnung ihrer Lehren ableitet. Wenn man die

---

a) Geist der specul. Phil. Bd. 4 S. 388 f.

Lage der Wissenschaften im Mittelalter sich vergegenwärtigt, so springt es in die Augen, wie das systematische Bestreben in ihm nur unter sehr ungünstigen Bedingungen sich entwickeln konnte. In die wissenschaftlich rohe Masse der neuern Völker war ein Strahl des Lichtes auch für die Wissenschaften durch die an das Christenthum sich anschließende Bildung gefallen. Aber dieser Strahl, er beleuchtete nicht alle Gegenstände, sondern nur die, welche mit dem Christenthume und den kirchlichen Einrichtungen in der nächsten Beziehung standen; er wurde auch nicht von allen Ständen der christlichen Völker aufgefaßt, sondern nur von einem verhältnißmäßig sehr kleinen Theile derselben, von dem Clerus; um jene Gegenstände, um diesen kleinen Theil herum bleibt es Nacht, welche nicht verstattet, das Erhellte in seinen Verhältnissen zu allen Dingen außer ihm richtig zu würdigen. Es ließ sich nicht erwarten, daß unter solchen Umständen die Gegenstände der vorhandenen Wissenschaft in sich selbst einen einigermaßen abgeschlossenen Zusammenhang finden würden, denn ihre wesentlichen Verhältnisse mußten verborgen bleiben. Da mußte denn eine von außenher gegebene Form des Zusammenhanges dem einmal vorhandenen systematischen Be-

mit den Aristotelischen Schriften hervor, sondern umgekehrt, die Liebe zur Aristotelischen Philosophie entwickelte sich aus dem Streben der Scholastiker nach wissenschaftlicher Form.

Noch weniger können wir es billigen, daß Tennemann a) den Streit zwischen den Nominalisten und Realisten zum Grunde seiner Eintheilung der scholastischen Philosophie gemacht hat. Schon die Form, in welcher seine Eintheilung sich darstellt, erregt billig Bedenken. Der erste Abschnitt bis auf Roscellin herabreichend wird als Herrschaft des blinden Realismus bezeichnet; dann mit dem Roscellin soll der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten anheben und durch den zweiten Abschnitt hindurchgehen, mit der Verdrängung des Nominalismus aber soll dieser Abschnitt enden; weiter im dritten Abschnitte soll der Realismus wieder unbeschränkt herrschen; endlich aber im vierten Abschnitte soll der Nominalismus besonders durch Wilhelm Occam noch einmal gegen den Realismus sich erheben und nun mit siegreichem Uebergewichte sich behaupten. Man muß gestehen, dies Auftreten und Wiederabtreten des Nominalismus, um noch einmal wieder um so kräftiger aufzutreten, bildet einen gar zu seltsamen Verlauf der Entwicklung, als daß wir darin die wesentlichen Wendepunkte dieser Geschichte ausgedrückt finden könnten. Ueberdies aber muß bemerkt werden, daß Roscellin und die übrigen Nominalisten in dem zweiten Abschnitte uns fast ganz unbekannte oder wenigstens sehr unbedeutende Männer sind, von welchen die Entwicklung der scholastischen Philosophie in keiner Weise ausgeht b), und daß auch in dem ersten Abschnitte der Nominalismus nicht ganz fehlen mochte; denn er scheint sich als ein Streitpunkt der dialektischen Schulen von Alters her fortgepflanzt, aber auch in diesen Schulen ohne

a) Geschichte der Philosophie 8 Bd. S. 38 f.

b) Es wird hier vorausgesetzt, daß Abälard mit Unrecht zu den Nominalisten gezählt worden ist.

Einfluß auf die philosophische Theologie sich verborgen gehalten zu haben, bis Roscellin ihn zu einer größern, doch nur vorübergehenden Bedeutung erhob, als er ihn auf die Lehre von der Trinität anwendete. Wird nun dies anerkannt, so schmelzen die drei ersten Abschnitte Tennemann's in einen zusammen, und die ganze Eintheilung löst sich auf, wenn man, was Tennemann doch zugiebt, anzunehmen hat, daß durch das Bekanntwerden der Aristotelischen Metaphysik eine neue Entwicklung in die scholastische Philosophie kam. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß durch die spätere Entwicklung des Nominalismus eine neue Art des Philosophirens unter den Scholastikern eingeleitet wurde.

Hierin sind nun zwei Punkte der Entwicklung angedeutet; aber der Eintheilungsgrund muß freilich wo anders gesucht werden. Er kann nur in dem Begriffe der scholastischen Philosophie liegen. Wenn nun diese wesentlich in dem Streben nach einem systematischen Zusammenhange der theologischen Ideen sich entwickelte, so ist zuerst darauf zu achten, wodurch dies Streben einen glücklichen Erfolg gewann und wodurch es alsdann wieder

scholastischen Philosophie solche Lehren zusammen, welche nur in einzelnen Unternehmungen den systematischen Geist ihrer Urheber beurkunden und welche selbst auch noch ziemlich vereinzelt neben einander stehen, ohne daß ein gleichlaufender Zusammenhang in der Entwicklung sich bestimmt ausspräche. Doch läßt sich wohl bemerken, wie sie allmählig mehr in einander einzugreifen anfangen und wie dadurch ein Zustand der Philosophie vorbereitet wird, welcher die Gesammtheit aller philosophischen Untersuchungen über das theologische Gebiet zusammen fassen sollte. Dies gelang jedoch erst, nachdem im dreizehnten Jahrhunderte die Scholastiker mit allem Eifer auf das Ganze der Aristotelischen Philosophie sich geworfen hatten. Es ist schon früher gesagt worden, daß diese Philosophie von ihnen keineswegeś rein aufgefaßt wurde, so wie sie denn auch nur durch trübe Mittel zu ihnen gelangte. Diese Mittel, besonders die Arabische Philosophie, muß man einigermaßen kennen, wenn man die Wirkung des Aristoteles auf die Scholastiker beurtheilen will, und dies giebt die einzige Episode ab, welche in die Geschichte der christlichen Philosophie einzuschalten ist. Der zweite Abschnitt der scholastischen Philosophie umfaßt alsdann die wichtigsten Entwicklungen des systematischen Strebens bei den Scholastikern. In ihm entfaltet sich der Gegensatz zwischen den Lehren des Thomas von Aquino und des Duns Scotus, welche beide wieder in einem andern Gegensatze gegen die Lehre des Bonaventura stehen. In diesen Gegensätzen liegt denn aber auch schon der Grund des bald darauf sich einleitenden Verfalls, welcher durch die Schulstreitigkeiten besonders der Thomisten und Scotisten dem Scholasticismus bereitet wurde. Noch entschiedener jedoch äußerte sich dieser Verfall in den Streitigkeiten der Nominalisten mit den Realisten, durch welche das systematische Bestreben der Scholastiker in ein polemisches sich auflöste. Diesen Verfall der scholastischen

Philosophie umfaßt nun der dritte Abschnitt der Geschichte des Scholasticismus. Tennemann nach seinen eigenen philosophischen Meinungen ist geneigt, die Entwicklung des Nominalismus für einen Fortschritt in der Philosophie der Scholastiker anzusehen. Müßten wir ihn aber in diesem Lichte betrachten, so würde nicht abzusehen seyn, wie daran unmittelbar der Verfall und der Untergang des Scholasticismus sich anschließen konnte. Denn es ist nicht ein gewaltsamer Umsturz, welcher den Scholasticismus traf, sondern in sich selbst löst er sich auf und ist früher noch abgestorben, als verdrängt. Sehen wir auf das Wesen des Nominalismus, wie er in den Lehren des Wilhelm Durandus de Sto Porciano und des Wilhelm Occam sich entwickelte, so ist er nichts als eine besondere Wendung des Empirismus; dieser aber war der demonstrativen Methode, in welcher die Scholastiker ihre Systeme entwickelten, und den theologischen Zwecken ihrer Wissenschaft durchaus zuwider, und so mußte er, wenn dies auch den Nominalisten nicht zum Bewußtseyn kam, ihr systematisches Bestreben auflösen. Dazu gesellte sich dann auch im Gegensatz gegen die Schulstreitigkeiten, welche jetzt immer mehr sich vervielfältigt hatten, ein Mysticismus, welcher an früher ausgebildete Lehren sich anschließend besonders das Praktische im Auge hatte, und durch diese entgegengesetzten Richtungen zerfiel immer mehr das systematische Verfahren oder blieb nur noch als eine Ueberlieferung älterer Zeiten ohne Leben zurück.

Mit der Zeit aber, welche man in der Litteraturgeschichte als Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnet hat, beginnt nun eine neue Ausbildung auch der Philosophie. Man hat diese im Gegensatz gegen die erste Periode der christlichen Philosophie zu denken, so wie denn überhaupt die neuere Litteratur im Streit gegen die scholastische Litteratur und dadurch auch gegen die Litte-

ratur der Kirchenväter sich entwickelt hat. Da
das beste Zeugniß ab, daß man von einer W
stellung der Wissenschaften sprach, gleichsam
früher alle Wissenschaft verloren gewesen, m
eben die frühere Wissenschaft kaum als Wissensch
lassen. So schlimm wird es nun wohl nicht gew
es gab schon eine Wissenschaft, aber eine an
man jetzt suchte. Die frühere Wissenschaft war
logische; jetzt suchte man eine weltliche Wissensc
haben diesen Gegensatz, welcher natürlich kein
ausschließender ist, wie denn ein solcher in der
gar nicht gefunden wird, in Beziehung auf die
phie etwas genauer zu betrachten.

Zwei Richtungen können wir in der Philos
terscheiden, die theologische und die weltliche.
Philosophie, indem sie die Gründe der Dinge
schen strebt, muß der Idee Gottes sich zuwe
welche uns den einigen Grund aller Dinge darst
sie hat es aber auch mit dem Weltlichen zu thu
sie dessen Bedeutung, die Art und Weise, wie
wird und warum es ist und wird, zu erkenn
Beide Richtungen werden zwar nie ganz unabh
eine von der andern verfolgt werden können,
nur in dem Weltlichen und das Weltliche nur in
zur Erkenntniß kommen kann, aber es ist doch
herrschen der einen vor der andern Richtung mög
so haben wir denn auch den Charakter der erste
der christlichen Philosophie darin gefunden, daß sie
natürlichen Bedingungen, unter welchen sie sich e
vorherrschend der theologischen Richtung sich z
Dies ist als eine Einseitigkeit in der Entwick
Philosophie anzusehen, und sollte die christliche
phie zu einer vollkommenen Entwicklung gela
konnte dies nicht anders geschehen als dadurch
auch der entgegengesetzten Richtung ihre Aufm

zuwendete. Nun würden aber zwei Fälle der allgemeinen Vorstellung nach als möglich gedacht werden können, entweder daß sogleich, nachdem die einseitige theologische Richtung aufgegeben war, eine allseitige Entwicklung der Philosophie eingetreten wäre, welche die theologische und weltliche Richtung gleichmäßig mit einander verbunden hätte, oder daß auch eine neue Einseitigkeit in der Philosophie herrschend geworden und die weltliche Richtung das Uebergewicht über die theologische gewonnen hätte. Doch wer die Natur der menschlichen Entwicklungsweise berücksichtigt, der wird den ersten Fall nicht wahrscheinlich, ja nicht möglich finden. Denn unsere menschlichen Zustände beherrscht nun einmal das Gesetz einer schwankenden, schwingenden Bewegung, das Gesetz der Oscillation. Sobald man aus der Mitte einer richtigen und das Ganze umfassenden Einsicht nach einem Extreme hinausgeschritten ist, pflegt es zu geschehen, daß, wenn nachher der Zug nach der andern Seite sich bemerkbar macht, man auch nach dem andern Extreme zu wieder fast eben so weit von der Mitte sich entfernt, und es würde gar nicht zu erwarten seyn, daß man jemals wieder in der mittleren Richtung die richtige Bahn fände, wenn nicht hier=

nicht nur eine parteiische Vorliebe der neuern Zeit für sich selbst, von welcher keine Zeit frei seyn mag, sondern auch eine entschiedene Parteilichkeit gegen die scholastische Bildung andeutet. Aber es liegt darin noch etwas anderes, nemlich das Anschließen der neuern Litteratur an die Litteratur der Griechen und Römer, d. h. an die Litteratur, welche durch die christliche Litteratur großentheils verdrängt worden war. Jetzt offenbarte sich nun eine weit verbreitete Empfänglichkeit für die Vorstellungsweisen, für die Meinungen, für die Kunst, selbst für die Sitten des Alterthums, begünstigt durch mancherlei Umstände, hervorgebracht aber durch eine Entwicklung der neuern Völker, welche der Bildung der alten Völker einigermaßen sich näherte und dieselbe sich zum Muster nehmen konnte. Nichts ist verschiedener als die Art und Weise des Mittelalters und die der Griechen und Römer in der Blüthe ihres geistigen Lebens. Die Bildung jenes war nicht eine Bildung der Völker, sondern zweier in ihrer Bildung gesonderter Stände, des Clerus und des Ritterstandes, wie wir schon bemerkt haben. Die wissenschaftliche Bildung des Clerus entzog sich überdies dem Verkehr mit dem Volke, indem sie der lateinischen Sprache sich bediente. Da finden wir nun schon einen Keim der Auflösung in den mittelalterlichen Zuständen, als ein dritter Stand, der Stand freier Bürger, aufkam, geeignet den schroffen Gegensatz zwischen den beiden übrigen Ständen zu vermitteln. In dieser Art verkündet er sich bald; denn die didactische Richtung in der Poesie, die Prosa der neuern Sprachen, ausgebildet vom Bürgerstande oder auch vom Clerus und von Rittern, indem diese dem Bürgerstande zu genügen strebten, sie dienen dazu, die Kunst mit der Wissenschaft zu versöhnen. Vom Bürgerstande aus hatte nun auch der Freiheitssinn sich erhoben, welcher in der Vergleichung mit Römern und Griechen sich gefiel, und es war natürlich, daß man jetzt

Muster im Alterthum suchte, da man wie das Alterthum eine volksthümliche Freiheit, eine volksthümliche Kunst, eine volksthümliche Wissenschaft auszubilden bemüht war. Einem gewerbsamen, auf nützlichem Verkehr gegründeten Mittelstande konnte auch die nur zum Behufe des kirchlichen Lebens ausgebildete Wissenschaft nicht genügen. Er hatte sein Auge zu richten nicht auf mönchische Entsagung und Ascese, sondern auf die mannigfaltigen Verhältnisse des thätigen sittlichen Lebens, mit welchem er zu thun hatte; er konnte in die dunkeln und fernen Untersuchungen über Form und Materie, über thätigen und leidenden Verstand, über Objectivität oder Subjectivität der allgemeinen Begriffe nur wenig sich vertiefen, aber er verlangte eine anschauliche, übersichtliche und doch sehr in das Einzelne eingehende Kenntniß der Natur, deren Schätze er zu erbeuten, zu bearbeiten und in den Verkehr zu bringen hatte. Ueber alles dies fand er wenig Belehrung bei den Scholastikern, und dies Wenige verwies ihn wieder auf das Alterthum als auf seine Quelle. Es war nicht zu verwundern, daß unter solchen Umständen der Eifer und die Liebe für das Alterthum zur Leidenschaft wurde und daß hiermit der wissenschaftliche Blick sich erweiterte, nicht selten aber auch sich verflachte. Das Christenthum wurde hierüber zuweilen vergessen, und wenn nicht vergessen, so nahmen es doch oft die jetzigen Menschen in einem freiern Sinne, welcher von der christlichen Offenbarung kaum soviel erwartete, als von den Geheimnissen eines Hermes Trismegistus und der Orphischen, Pythagorischen, Platonischen Philosophie oder der Kabbala oder des Steines der Weisen. Dies waren die ersten, noch unsichern Anfänge einer Richtung, welche noch kaum sich selbst begriffen hatte; es bildete sich ein anderer Aberglaube aus, der Aberglaube für das Alterthum, für die geheimen Kräfte der Natur, ein Aberglaube, welchen erst die neuesten Zeiten einigermaßen überwunden haben. Bald zeigte es sich,

daß man in der Religion weniger gläubig geworden war; mehr wendete man sich der Dichtkunst zu und der schönen Redekunst, ein Geschmack, der dem scholastischen Wesen durchaus widerstreben mußte. Man ahmte hierin den Alten nach, und sowie die Kunst in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich gefällt, so wurde man immer mehr auf die Betrachtung der Erscheinungen in der Natur und in der Geschichte hingeleitet.

Wie viele Umstände haben zur Befestigung in dieser Richtung beigetragen! Die Einwanderung der gelehrten Griechen nach Italien, wodurch eine größere Kenntniß der griechischen Sprache verbreitet, ein größeres Feld für geschichtliche Forschungen eröffnet wurde, die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche die Hülfsmittel der Ueberlieferung in einem so großen Maaße vermehrte, der Sieg der politischen über die geistliche Macht, welcher den Blick für die weltlichen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft schärfte, die Vervollkommnung der Schifffahrt und die großen Entdeckungen, welche auf dem Seewege gemacht wurden, alles dies wirkte dahin, die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse, die Bekanntschaft mit den Erscheinungen zu vermehren. Wenn wir auch die Reformation der Kirche hierher ziehen, so werden wir die Hauptpunkte beisammen haben, welche für die Bildung der neuern Zeit für entscheidend gehalten worden sind. Diese Reformation aber ist als eine Bewegung in der Entwicklung der christlichen Kirche anzusehen, welche auf das Ursprüngliche zurückging, um das auszuscheiden, was im Fortgange der Zeiten Unreines an den Geist des Christenthums sich angesetzt haben möchte. Darum beruht sie durchaus auf Geschichte. Durch Auslegung der heiligen Schrift suchte sie die Dogmen festzusetzen, durch die Kirchengeschichte nachzuweisen, wie die erste Einrichtung, Uebung und Lehre der christlichen Kirche gewesen und wie daran nur allmählig das hierarchische Element des Katholicis-

mus als eine Ausartung sich angeschlossen habe. Gegen den Scholasticismus hat sie eine entschiedene Abneigung, die großartigern Ausbildungen desselben weiß sie nicht zu durchschauen, denn wir können es uns nicht verbergen, daß ihr der philosophische Sinn fehlt. Der Mysticismus, welcher dann und wann unter den Protestanten sich geregt und zuweilen einen ganz theoretischen Charakter angenommen hat, ist nur das Zeichen, daß der protestantischen Kirche lange Zeit das philosophische Element gemangelt hat.

Daß dem so war, ergab sich auf natürliche Weise aus dem Gange, welchen die Philosophie nach Wiederherstellung der Wissenschaften einschlug. Denn die weltliche Richtung derselben konnte sich der protestantischen Theologie nicht empfehlen. Daß in einer solchen Richtung die neuere Philosophie wirklich sich bewegte, läßt sich vielleicht am besten einsehen, wenn man den Zusammenhang der neuern Philosophie mit der neuern Litteratur verfolgt. Wir haben schon erwähnt, daß die neuere Litteratur zuerst in einer gewissen Abhängigkeit von der alten, in einer Nachahmung dieser sich entwickelt hat. Und dies in einem Grade, daß bedeutende Stimmen die Furcht äußern durften, die Neuern würden nie über das Muster der Alten hinauskommen. So lange man so nachahmte, konnte man keinen Muth fassen, sich eine selbstständige Bahn zu brechen. Indessen die Verhältnisse, neu wie sie waren, mußten auch neue Forschungen herbeiführen, und mit dem Erfolge wächst der Muth. Nun sind es besonders drei Wissenschaften, in welchen die Alten von den Neuern augenscheinlich übertroffen worden sind, zwei ohne Widerrede, die Mathematik und die Naturwissenschaften, soweit sie durch Beobachtung und Versuch, d. h. auf empirischem Wege ausgebildet werden können, aber auch, als die dritte, die Geschichte, wenn man auf Sichtung und Erforschung der Thatsachen sieht, nur daß in dieser

Wissenschaft das Gefühl der Selbstständigkeit n
sich ausbilden konnte, weil in der Darstellung
die Neuern meistens die Alten als ihre Muster
haben und weil es wohl als etwas Zufälliges
konnte, wenn wir, die Spätergeborenen, in der
einen größern Kreis von Erfahrungen überblick
nun die Philosophie überall an die allgemein
Richtung in den Wissenschaften ihre Forschung
wenn sie eben dazu bestimmt ist, das wissenschaftl
ben eines Volkes oder einer Zeit zum allgem
wußtseyn zu erheben, so konnte sie bei den ne
kern nicht anders als in der vorherrschenden
zur Mathematik, zur empirischen Naturlehre un
schichte sich ausbilden. Diese drei Wissensch
sind in einer entschiedenen Neigung zur Manni
der zeitlichen und räumlichen Erscheinungen un
denn auch diese Neigung als das Vorherrschen
neuern Philosophie vorausgesetzt werden müssen

Es ist dies deutlich genug in den allgeme
men der neuern Philosophie, deren Dauer wir
ungefähr bis auf die Zeit herunterreichend uns b
gen, als unter uns Deutschen im vorigen Ja
eine neue Regsamkeit in der Philosophie begann
kann zwei Richtungen in der Philosophie diese
Periode unterscheiden, die rationalistische und d
sche oder sensualistische. In der letztern ist die Ne
Wissenschaft zur Geschichte des Menschen oder
zu machen offenbar, nur verbindet sich damit de
ben, die allgemeinen Grundsätze der Mathematik
während die metaphysischen Grundsätze entweder
fel preis gegeben oder ganz in mathematisch-me
Weise gedeutet werden. Ganz so entschieden s
nun wohl die rationalistische Richtung der neue
sophie nicht aus; doch die Neigung zur Mathema
in ihr unverkennbar. Wer erkennt sie nicht, wenn

daß man die Philosophie nach der mathematischen Methode zu formen unternimmt, daß man dadurch sogar verleitet wird, sie nur für eine Lehre vom Möglichen zu halten, und gar nicht abgeneigt ist, ohne Weiteres mathematische Grundsätze in der Philosophie zu borgen. Und nicht weniger zeigt sich auch in dieser Richtung die Neigung zur empirischen Physik und zur Geschichte. Jene ist unverkennbar in einem Cartesius, in einem Leibnitz, deren Lehren großentheils darauf ausgehen, allgemeine Grundsätze für die Erfahrungen der Physik zu finden, diese offenbart sich theils in den Bemühungen um die empirische Psychologie, welche man trotz ihres empirischen Ursprungs nicht Anstand nimmt, geradezu in die Philosophie einzuschalten, theils in der Ausbildung der Moral und des Naturrechts, welche zum Theil ganz unverkennbar darauf ausgehen, die Gestaltung der Sitten und der Gesetze, welche man unter den Menschen gefunden hat, auf psychologische Weise zu erläutern.

In das Einzelne eingehend werden wir nur wenige Punkte finden, welche uns ein Bedenken erregen könnten, ob auch in der angegebenen Richtung das Wesen der Entwicklung der Philosophie seit Wiederherstellung der Wissenschaften liege. Wir finden diese Richtung am meisten in den polemischen Bestrebungen ausgedrückt, welche die Philosophie in diesem Zeitraume zu begleiten nicht aufhörten. In Italien, in welchem die Wiederherstellung der Wissenschaften ihre Wiege hatte, sind die neuern Aristoteliker, die entschiedenen Gegner der Scholastik, hauptsächlich bemüht, den Widerspruch des Aristoteles mit der christlichen Lehre aufzudecken, sowie sich denn überhaupt jetzt in diesem Lande eine starke Partei des Zweifels gegen die Wahrheit der alten Theologie nicht allein, sondern der christlichen Lehre überhaupt hervorthat. Die, welche von philosophischer Seite das Christenthum in Schutz nahmen, die neuern Platoniker besonders, ihr Sinn

war doch zu sehr der heidnischen Philosophie, dem Aberglauben an das Alterthum zugewendet, als daß sie als wahre Vertheidiger des Christenthums angesehen werden könnten. Wer nicht der starren Form der kirchlichen Lehre und Zucht huldigte, der glaubte gemeiniglich die Sache der christlichen Lehre im Gegensatz gegen die heidnische Ansicht wenigstens von der wissenschaftlichen Seite aufgeben zu müssen. Die dogmatischen Bestrebungen in der Philosophie, welche zunächst nach der Wiederherstellung der Philosophie auftraten, verehrten die hervorbringende Kraft der Natur als ihre Gottheit mehr als den christlichen Gott. Es gab in dieser Zeit noch Einige, welche durch die Philosophie das Christenthum und seinen Glauben zu vertheidigen wagten, aber es waren bis auf wenige unbedeutende Ausnahmen Skeptiker, welche die Vernunft für unfähig hielten, die Lehren zu erkennen, auf deren Wahrheit die Erfahrungen des Christenthums aufmerksam machten. Skeptisch verhält sich auch fortan meistens die neuere Philosophie zur Theologie, wenn nicht gar polemisch. Baco und die große Schaar seiner Anhänger, entschieden nur eine nützliche Wissenschaft begehrend, sie verleugnen zwar nicht den Zug, welcher uns mit Gott verbindet, aber ihre Philosophie verzweifelt, Gott als den höchsten Gipfel der Wissenschaft und der Wahrheit zu erreichen. Wer wird sich täuschen lassen, wenn Hobbes noch um Beweise für das Daseyn Gottes sich beschäftigt? Seine Philosophie findet es doch nur nützlich, einen Gott und eine Religion für den Nutzen des Staats anzuerkennen. Und wie weit, wie mächtig verbreitet sich nun unter den Engländern der Zweifel, der Unglaube. Selbst edlere Charaktere, wie ein Shaftesbury und ein Berkeley, neigen sich ihm theilweise zu, theilweise wissen sie ihm nur durch seltsame Wendungen zu entgehen. Man sieht, wie schwer es ihnen hält, die Richtung in der Philosophie ihres Volkes mit ihren sonstigen Nei-

gungen zu vereinigen. In einer ähnlichen, nur noch entschiedenern Weise bildet sich die neuere Philosophie bei den Franzosen aus. Zu Anfange sucht sie zwar die Neigung zur empirischen und mathematischen Ausbildung der Physik, welche unzweideutig bei Cartesius, wie bei Gassendi vorhanden ist, mit den allgemeinsten Forderungen der christlichen Lehre auszugleichen; aber auch bei diesen Männern läßt sich wohl nicht zweifeln, wohin das Uebergewicht ihrer wissenschaftlichen Richtung sich neigt. Fand doch Gassendi die Lehre des Epikur nur in den Folgerungen, nicht in den Grundsätzen mit dem Christenthume streitend. Cartesius, wenn er im Anfange seiner Philosophie einiges über Gott lehrt, so gehört ihm dies nicht eigenthümlich an, er hat es wohl meistens von den Jesuiten, seinen Lehrern, und diese von den Scholastikern erborgt. Und wozu dient es ihm? Folgerecht hat er es nicht ausgeführt; es ist wie eine eingelernte Formel, welche man in der weitern Untersuchung vergißt; nur eins ist ihm wichtig, vermittelst seines Begriffs von Gott die Zweifel niederzuschlagen, welche ihm gegen das Daseyn der äußern Natur und gegen die Wahrheit unserer Erfahrungen von ihr erregt worden waren. Nachdem er dies erreicht zu haben glaubt, wirft er sich in die mathematischen Untersuchungen über die Natur, und wenn er hierin entschieden der mechanischen Vorstellungsweise von der Fortpflanzung der Bewegung folgt und die Thiere für Maschinen erklärt, hat er dadurch nicht auf das Beste der Meinung seiner spätern Landsleute vorgearbeitet, daß auch der Mensch nur eine Maschine sey? Wir wollen noch einen Augenblick diese spätere Entwicklung der französischen Philosophie aus den Augen lassen, um die Schule der Philosophen zu betrachten, welche an den Cartesius sich anschließt. Wir können nicht leugnen, daß diese Schule am wenigsten das bestätigt, was wir oben über den Charakter der Philosophie dieser Periode gesagt haben. In

den Occasionalisten, in Geulinx, in Malebranche, ist ein frommer Sinn unverkennbar, welcher auch in ihrer philosophischen Lehre sich Luft macht, und auch in Spinoza wird man wohl nicht eine theologische Richtung seiner Philosophie verkennen. Schließt man an diese Männer noch unsern Leibnitz an, welcher in dem Gange der philosophischen Entwicklung offenbar ihnen am nächsten steht, so wird man wohl so ziemlich alles das zusammen haben, was von bedeutenden Erzeugnissen der neuern Philosophie noch am meisten in der theologischen Richtung sich bewegt. Indem wir nun keinesweges diese Richtung in ihnen leugnen wollen, indem wir auch eingestehen, daß die eben genannten Männer für die Entwicklung philosophischer Ideen von großer Bedeutung sind, müssen wir doch einiges bemerken, was uns hinlänglichen Grund abgeben dürfte, in der Art, wie sie der theologischen Seite der Philosophie sich zuwendeten, nicht eben die charakteristischen Züge der neuern Philosophie zu suchen. Zuerst die Occasionalisten hängen noch zu genau mit der Cartesianischen Philosophie zusammen, als daß nicht auch in ihnen die Richtung auf die mechanische Naturbetrachtung sehr bedeutsam hervortreten sollte. Ist doch auch noch beim Spinoza diese Richtung nicht überwunden, und wenn auch Leibnitz gegen diese Ansicht streitet, doch finden sich auch noch bei ihm die Spuren derselben. Nun ist dies aber bei allen diesen Männern von sehr weit greifender Bedeutung für ihre ganze wissenschaftliche Ansicht; denn indem sie gewohnt waren, die körperliche Natur in allen ihren Entwicklungen mit dem geistigen Wesen zu parallelisiren, bildete sich ihnen auch die Vorstellung von einem Mechanismus der geistigen Thätigkeiten aus. Dies konnte nicht ohne großen Einfluß auf ihre Theologie seyn, da sie im Körperlichen wie im Geistigen entweder die Offenbarungen oder die Modificationen des göttlichen Wesens sahen. Wenn sie dies weiter hätten ausführen wol-

len — nur Spinoza hat es gewagt —, würden sie dadurch nicht auf eine Lehre von Gott geführt worden seyn, welche von der christlichen Ansicht nach ganz entgegengesetzter Seite sich entfernte? In Uebereinstimmung hiermit finden wir auch die Form ihrer philosophischen Darstellung und die Vorstellung, welche sie aus derselben von der Wissenschaft schöpften. Schon Cartesius hatte zum Theil die mathematische Demonstration für die Darstellung seiner philosophischen Lehren gewählt; wenn nun auch von seinen Nachfolgern dies nicht überall nachgeahmt wurde, so zweifelten sie doch nicht, daß dies das wahre Muster sey, und daher erschien ihnen wohl der göttliche Verstand selbst, so wie das göttliche Seyn in der starren Weise des Mathematischen a). Dies greift tiefer, als man glauben möchte, in ihre ganze Vorstellung von der Wissenschaft ein. Denn indem ihnen die mathematische Wissenschaft als die höchste Vollendung deutlicher und klarer Erkenntnisse erscheint, sind sie geneigt, nur die Erkenntnisse, auf welche die mathematischen Begriffe ihre leichteste Anwendung finden, zu verfolgen, und Malebranche erklärt geradezu, daß wir den Körper vermittelst der reinen Begriffe der Mathematik besser erkennen, als die Seele, über welche wir meistens nur dunkle Vorstellungen hätten, und ebenso sind auch Spinoza und Leibnitz geneigt, die reine Erkenntniß von der Wahrheit des Seyns und der Dinge, wenn auch nicht allein aus mathematischen Begriffen, doch nur aus solchen zu schöpfen, welche auf ähnliche Weise wie die mathematischen durch den abstrahirenden Verstand gebildet werden. Ueberdies scheint es uns unverkennbar, daß Leibnitz eine gewisse Abneigung hegt, die Begriffe, welche auf eine philosophische Erkenntniß des Theologischen sich beziehen, in Untersuchung zu nehmen. Dies muß uns hier genügen, um anzudeuten, daß auch die erwähnten

a) Z. B. Leibnitz: dum Deus calculat, fit Mundus.

Männer nicht so ganz außerhalb der Richtung lagen, welche wir als charakteristisch für ihre Zeit betrachten. Es genauer auszuführen würde die Grenzen unserer Abhandlung überschreiten und wir wollen daher nur noch auf zweierlei hierbei aufmerksam machen. Das eine ist, daß wir sogleich von vorn herein bemerken konnten, wie in dieser zweiten Periode der Geschichte der christlichen Philosophie nicht dieselbe Einseitigkeit zu erwarten sey, wie in der ersten. Man konnte die frühere theologische Richtung, welche doch auch in die Dogmatik eine noch fortbestehende Frucht abgesetzt hatte, nicht ganz vergessen und überdies zog ein allgemeines Interesse, welches auch in den Wissenschaftlichen noch lebendig war, nach dieser Seite hin. Zum Andern aber muß man nicht übersehen, daß die Männer, in welchen das theologische Interesse auf philosophische Weise sich äußerte, entweder überhaupt oder wenigstens in dieser Richtung nur wenig auf den Gang der Wissenschaft ihrer Zeit eingewirkt haben. Die Occasionalisten sind in dem erstern Fall; ihre Ansicht ist als eine geistreiche Vermuthung bald bei Seite gelegt worden. Noch auffallender ist es, daß Spinoza, dessen Philosophie in den neuesten Zeiten so großes Interesse erregt hat, von seiner Zeit als Philosoph wenig beachtet wurde, zum sichersten Beweise, daß seine Denkweise der Richtung seiner philosophirenden Zeitgenossen sehr fern lag. Leibnitz endlich hat freilich große Aufmerksamkeit auch unter den Philosophen seiner Zeit erregt, aber nicht eben in der theologischen Richtung, meistens unter den Deutschen, deren Fähigkeit für philosophische Forschung damals noch gering war, und wie sehr haben alsdann auch seine Schüler, besonders Christian Wolff, durch den am meisten seine Philosophie verbreitet worden ist, seine Gedanken, seine Absichten entstellt. Ueberlegt man alles wohl, so wird man finden, daß es nur sehr wenige gewesen sind, welche den theologischen Geist seiner Philosophie sich

anzueignen gewußt haben. Wenn wir daher die ganze Periode der philosophischen Entwicklung übersehen, in welche die erwähnten Philosophen fallen, so wird uns zwar auch ihr Interesse für das Theologische als ein wichtiges Moment erscheinen, aber doch nicht als ein solches, welches die Richtung in der Entwicklung der Philosophie zu ihrer Zeit beherrscht hätte. Ihre Wirksamkeit fällt zum Theil in eine spätere Zeit, in der nächsten Folgezeit ist sie durch an sich viel unbedeutendere Bewegungen zurückgeschoben worden. Denn wer wird es verkennen, daß die Meinungen, welche bald nach Leibnitz unter Engländern und Franzosen, den beiden stimmführenden Völkern in der damaligen litterarischen Welt, als Philosophie sich geltend machten, weder an Gediegenheit der Form, noch an Reichhaltigkeit des Inhalts mit den Lehren des Spinoza und des Leibnitz auch nur im Entferntesten sich messen konnten? Und doch hat die leidenschaftliche Oberflächlichkeit eines Voltaire und eines Rousseau lange Zeit die Meinungen der neuern Völker über die Philosophie bestimmt, und wer etwa doch tiefer zu gehen strebte, der hat sich einem Hume oder Condillac angeschlossen, oder wenn er weniger zum Zweifel, als zur Behauptung geneigt war, so ist er etwa dem Système de la Nature oder dem Helvetius oder einem andern Encyclopädisten gefolgt. Dies ist die Zeit des Leichtsinns in der neuern Philosophie, welchen man unter dem Namen der Freigeisterei kennt. Wenige Ausnahmen von der allgemeinen Regel, namentlich in der schwächlichen sogenannten Schottischen Schule und unter den Deutschen, welche meistens einem todten Eklekticismus huldigten, unter denen aber auch zuweilen schon ein tieferer Blick sich hervorthat, können nicht gezählt werden. Die allgemeine Richtung war in dieser Zeit offenbar gegen die theologischen Forschungen, hingegeben der sinnlichen Empfindung, der sinnlichen Lust, überhaupt der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Diese

aus einer ebenso großen Mannigfaltigkeit der Gründe zu erklären, das schien das Höchste, was die menschliche Wissenschaft vermöchte. Niemand wird verkennen, daß in der neuern Philosophie bis auf die Zeit, wo unter den Deutschen ein Umschwung der Dinge begann, die weltliche Richtung die vorherrschende war, wenn er bemerkt, mit welchen Ergebnissen diese Periode schließt, und wie in der That alle früheren Bestrebungen in der Wissenschaft diesen Ergebnissen vorgearbeitet hatten.

Wir haben in dem Zeitraume, welcher von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts herunterreicht, wenn er auch nur wenig mehr als drei Jahrhunderte umfaßt, doch eine sehr mannigfaltige Entwicklung, welche schwer unter allgemeine Gesichtspunkte vereinigt werden kann. Dies liegt unstreitig hauptsächlich in dem Charakter der Philosophie dieses Zeitraums. Das theologische Bestreben gestaltet sich immer auf eine einfachere Weise, als das weltliche. Wo die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen eine bedeutende Rolle spielt, da giebt es eine Mannigfaltigkeit verschiedener Punkte, an welche angeknüpft werden kann. Wenn nun besonders die Erfahrungen über die Natur von den Erfahrungen über die sittliche Entwicklung des Menschen merklich sich unterscheiden, so konnte auch in dieser Zeit es leicht geschehen, daß die Forschungen in der theoretischen von den Forschungen in der praktischen Philosophie sich absonderten. Beide haben zwar immer noch gemeinschaftliche Berührungspunkte und wir mißbilligen deswegen die Trennung beider, welche Tennemann für einen Theil dieser Geschichte durchzuführen versucht hat; aber wahr ist es doch, daß in keiner Zeit so entschieden die praktische Richtung von der theoretischen sich abgesondert hat. Schon früher haben wir erwähnt, daß die rationalistische und die sensualistische Ansicht in dieser Zeit sich einander entgegenstehen, jene mehr mit der mathematischen Form unserer Erfahrung,

diese mehr mit dem materiellen Theile derselben befreundet, und man kann wohl in Versuchung gerathen, wenn auch beide Ansichten in beständiger polemischer Beziehung zu einander stehen, die Geschichte der Entwicklung der einen von der Geschichte der Entwicklung der andern abzusondern, weil allerdings bis auf einen gewissen Grad eine jede von ihnen ihren selbstständigen Verlauf hat. Aber es sind überdies noch andere Einflüsse, welche die Entwicklung der neuern Philosophie durchkreuzen. Zuerst beim Beginn derselben ist offenbar das polemische Bestreben vorherrschend, das systematische dagegen tritt zurück. So ist es immer, wo aus einer frühern Bildung eine wahrhaft neue Gestaltung der Dinge sich entwickeln soll. Der Kampf gegen die scholastische Philosophie, wiewohl sie beim Beginn dieser Periode schon im Sinken war, mußte doch in mancherlei Wendungen lange Zeit fortgesetzt werden und nur einem beharrlichen Eifer konnte es gelingen, diese veraltete Denkweise zu besiegen, weil sie in festen Einrichtungen der Schule und selbst des Lebens ihre Stütze fand. Nur allmählig wird die Richtung positiver, fester und systematischer; unabhängiger von der Autorität der Alten und von dem Widerspruch gegen die Scholastik bilden sich eigene Systeme der neuern Philosophie aus. In dieser Zeit läßt sich nun wieder eine doppelte Neigung unterscheiden, in welcher die Geschichte unserer Wissenschaft ihren Fortgang gewinnt. Auf der einen Seite nemlich ist nicht zu verkennen, wie in unserm wissenschaftlichen Leben eine starke Neigung statt findet, eine gemeinschaftliche Bildung aller europäischen Völker, eine wahrhaft europäische Wissenschaft zu gewinnen; auf der andern Seite findet sich auch unter uns ein Streben nach volksmäßiger Absonderung in der Litteratur und in den Wissenschaften. Während jene Neigung sich besonders darin ausgesprochen hat, daß wir eine gemeinschaftliche gelehrte Sprache ausgebildet, sogar nach einer universa-

len Sprache gestrebt und übrigens fleißig mit der Sprache und Litteratur unserer gebildetsten Nachbaren uns bekannt gemacht haben, hat die entgegengesetzte Richtung ihre Befriedigung gefunden in der Entwicklung eigenthümlicher Litteraturen der verschiedenen Völker. Nun ist allerdings die Wissenschaft nicht das Eigenthum eines Volkes seinem besondern Charakter nach, sondern ein Werk des allgemein menschlichen Verstandes und es giebt wohl gewisse Kreise des wissenschaftlichen Lebens, auf welche die Eigenthümlichkeit der mit ihnen Beschäftigten nur wenig Einfluß ausübt, wie z. B. die Mathematik, aber man darf auch als allgemein zugegeben voraussetzen, daß auf andere Kreise der wissenschaftlichen Darstellung die Verschiedenheit der Sprachen einen entschiedenen Einfluß hat, ja daß es unmöglich ist, in einer todten oder allgemeinen Gelehrtensprache, ja selbst in einer andern als in der Muttersprache den lebendigen Ausdruck der Gedanken zu finden, welcher diesen Wissenschaften geziemt. Wenn nun ferner die Philosophie die Einheit aller wissenschaftlichen Bestrebungen, auch derer, welche einen passenden Ausdruck nur in der Muttersprache gewinnen können, zum Bewußtseyn zu bringen strebt, so wird man nicht leugnen können, daß sie auch einem großen Theile nach in der Muttersprache vorgetragen seyn will. Sollten wir auch nicht ohne Weiteres die Meinung billigen können, welche hie und da angedeutet oder geäußert worden ist, daß die Philosophie eines Volkes nichts anderes seyn könne, als die wissenschaftliche Darstellung des Systems von Wörtern, welche in der Sprache dieses Volkes von allgemeiner Bedeutung sind; so scheint uns doch die Geschichte zu lehren, daß bisher immer noch die philosophische Entwicklung mit der Entwicklung der Sprache in genauem Zusammenhange gestanden habe, wie denn auch die bedeutendsten Philosophen sich nicht haben enthalten können, hie und da an die Sprachbildung die Entwicklung ihrer

Begriffe anzuschließen. Aus diesen Gründen zweifeln wir nicht, die Philosophie zum großen Theil der Nationallitteratur einzuverleiben; da wo eine allgemeine wissenschaftliche Richtung in dieser sich gezeigt hat, vereinigt sich die Philosophie mit derselben bald enger, bald weniger eng, und wir werden daher auch bei der Eintheilung der neuern Philosophie auf die Eigenthümlichkeit der Völker Rücksicht zu nehmen haben, welche in der Ausbildung derselben thätig gewesen sind.

Da nun so viele Momente in der Geschichte der neuern Philosophie wirksam gewesen sind, so bedarf es in der That sorgsamer Berücksichtigung, wenn man in diesem verschlungenen Gewebe verschiedener Neigungen den natürlichen Lauf der Fäden unterscheiden will. Nur auf einige der Hauptpunkte, welche uns zu passenden Abtheilungen führen können, wollen wir hier aufmerksam machen. Da so wie die erste, so auch die zweite Periode der christlichen Philosophie eine Zeit einleitet, in welcher die Polemik der herrschende Zug ist, so würden wir dieser einen besondern Abschnitt widmen. Gegen den Scholasticismus rüstete man sich mit Waffen mancherlei Art; man verglich die Wissenschaft und die Kunst der Alten mit dem theologischen Systeme, mit der barbarischen Sprache der Scholastiker; man zog die Systeme der alten Philosophen wieder hervor und suchte sie zu erneuern; man fand die eigenen Erfahrungen und die neue Wissenschaft, welche in nicht-philosophischen Gebieten der Untersuchung sich ausgebildet hatte, unverträglich mit der Scholastik; man warf sich in den Skepticismus; man versuchte endlich eigene, doch noch sehr unausgebildete Systeme, welche der Natur und den Erfahrungen gemäßer wären, als jene dunkeln und spitzfindigen Ansichten. Dies sind revolutionäre, tumultuarische Bewegungen in der Wissenschaft, in welchen noch keine feste Ansicht, keine gleichmäßige Richtung, keine des Zieles sich bewußte Einheit des Willens liegt; nur

darin stimmen sie mit einander überein, daß sie die alte Form der Lehre stürzen wollen. An den philosophischen Bestrebungen dieser Zeit haben fast alle gebildete Völker des christlichen Europa Antheil, wenn auch in verschiedenem Grade; aber nicht bei allen Völkern schließt sich dieser Abschnitt ihrer Entwicklung zu derselben Zeit; denn bei einigen ist früher, bei andern später die scholastische Philosophie überwunden worden. In Deutschland z. B. geht diese Zeit bis tief in das 17. Jahrhundert hinein, während in England, Frankreich und selbst in Holland schon bedeutend früher eine selbstständige und systematische Richtung in der Philosophie sich ausgebildet hatte. In dieser Zeit ist das Volksthümliche noch sehr untergeordnet; man philosophirt meistentheils in lateinischer Sprache; die Prosa der neuern Sprachen ist noch wenig ausgebildet außer in Italien, welches jedoch nie auf die systematische Entwicklung der neuern Philosophie einen leitenden Einfluß ausgeübt hat.

Auf diesen Abschnitt folgt nun die Zeit der systematischen Entwicklung in der Philosophie, in welcher sich aber nicht sogleich der volksthümliche Charakter hervorhob. Denn da die wissenschaftliche Bildung der neuern Völker an die alte Litteratur sich angeschlossen hatte und besonders an der Ausbildung der Mathematik und der empirischen Physik, zweier ganz allgemeiner Elemente der Wissenschaft, zum Bewußtseyn ihrer Selbstständigkeit gekommen war, so war nicht zu erwarten, daß sie sogleich volksthümlich werden würde. Dieser systematischen Entwicklung der neuern Philosophie, in welcher das Volksthümliche noch wenig hervortritt, möchten wir einen zweiten Abschnitt zu eigen geben. Es hatte sich jetzt unter den neuen Völkern ein gelehrter Stand gebildet, noch bedeutend abgesondert von den übrigen Theilen des Volkes, eine etwas anders gewendete Fortsetzung des Clerus, wie er im Mittelalter gewesen war. Dieser gelehrte Stand fußte auf der Kenntniß der alten Sprachen und der alten Wissen-

schaften; die unter ihm eingeleitete Ueberlieferung schied sich von dem übrigen Volksleben durch den Gebrauch der lateinischen, zuweilen auch einer andern fremden Sprache, welche in ihm eine allgemeine Geltung erhalten hatte; dadurch hing er durch ganz Europa zusammen. Es war natürlich, daß dieser gelehrten Bildung, sobald sie eine selbstständige Richtung gewonnen hatte, auch eine eigene Philosophie sich anschloß, und so finden wir sie philosophirend über alle Völker Europa's, welche an der Philosophie Theil nahmen, über Engländer, Franzosen, Holländer und Deutsche, verbreitet. Wir rechnen zu den gelehrten Philosophen dieses Abschnittes unter den Engländern Baco und Hobbes, unter den Franzosen Gassendi, Cartesius, Malebranche, unter den Holländern Geulinx und Spinoza, unter den Deutschen vornehmlich Leibnitz und Wolff. Wenn auch einige dieser Männer in ihren philosophischen Schriften zuweilen oder großentheils ihrer Muttersprache sich bedient haben, ihre Wirkung war doch meistens auf den gesammten Körper der europäischen Gelehrten berechnet. Die rationalistische, sowie die sensualistische Richtung in der Philosophie findet sich unter den gelehrten Philosophen repräsentirt, doch kann man wohl sagen, daß die rationalistische das Uebergewicht hat. So findet sich hier auch eine starke Vorliebe für das Theoretische, wiewohl das Praktische nur bei wenigen Philosophen ganz fehlt, meistens aber vom Theoretischen beherrscht wird; eine eigentliche Absonderung des Praktischen vom Theoretischen zeigt sich bei keinem bedeutenden Philosophen dieses Abschnitts.

Die Gelehrsamkeit der Neuern sollte nun aber bald nach einer allgemeinern Verbreitung unter den Bildungsfähigen der neuern Völker streben und sie fing daher immer mehr an, der Muttersprachen sich zu bedienen und zuletzt fast ausschließlich in denselben sich mitzutheilen. Daher schied sich nun auch die Nationalphilosophie von der

gelehrten, so daß die letztere zwar zum Theil noch neben der erstern fortbestand, aber doch allmählig mehr und mehr verschwand. Eine Nationalphilosophie aber hat sich zuerst unter den Engländern gebildet. In ihr sonderten sich die sensualistische und die rationalistische Richtung von einander ab, so daß die erstere vorherrschend mit dem Theoretischen, die andere mit dem Praktischen sich beschäftigte. Locke, Berkeley, Hume bilden eine zusammenhangende Reihe in der Entwicklung sensualistischer Denkart. Einigermaßen hängt ihre Philosophie wohl mit den frühern sensualistischen Bestrebungen der gelehrten Schule zusammen, einigermaßen steht sie auch in Wechselwirkung mit den rationalistischen Bestrebungen derselben Schule, doch wird dadurch der wesentliche Gang ihrer Entwicklung nicht bestimmt. Wenn man nun sagen kann, daß in dieser Richtung das sensualistische Princip zu einem hohen Grade des Bewußtseyns über sein Ziel sich ausbildete, so gilt dies nicht in demselben Grade von der rationalistischen Richtung der englischen Philosophie, in welcher Shaftesbury und die von ihm abhängigen Moralisten, neuerlich gewöhnlich die Schottische Schule genannt, sich bewegen. Das Uebergewicht ist hier offenbar auf der Seite des Sensualismus.

In einem noch stärkern Grade zeigte sich dies in der französischen Philosophie. Diese, weniger durch Locke als durch die Richtung der neuern Wissenschaft überhaupt angeregt, nahm sogleich eine entschiedene sensualistische Richtung und wenn wir die populären Versuche, welche sich für Philosophie ausgaben, nicht zählen, so haben wir nur zwei Hauptschattirungen des Sensualismus in ihr zu unterscheiden. Die eine, welche am besten Condillac bezeichnet, neigte sich zu einer rein subjectiven Auffassung der Wissenschaft und zum Skepticismus, die andere, welche am entschiedensten in dem Système de la Nature hervortritt, geht wesentlich auf eine sensualistische Naturlehre,

auf Materialismus und Atomismus aus, von dieser Seite faßt sie auch das Moralische in das Auge, welches ganz wie das Natürliche behandelt wird. So bildet sich ein sinnlicher Egoismus in dieser entarteten Philosophie aus. Es ist nur ein geringer und wenig ausgebildeter Widerspruch gegen diese einseitigen, ja sophistischen Richtungen unter den Franzosen bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts zu bemerken. Unter den Deutschen hat sich in dem Zeitraume, von welchem wir hier reden, keine volksthümliche Philosophie ausgebildet. Ihre Litteratur ist überhaupt zu dieser Zeit meistens noch von der ausländischen oder von der gelehrten Philosophie abhängig; aus diesen verschiedenartigen Einflüssen bildet sich beim Beginn unserer neuesten Litteratur nur ein schwankender Eklekticismus.

Wir haben bei Schilderung und Abgrenzung des zweiten Zeitraums der christlichen Philosophie vorausgesetzt, daß wir jetzt schon in einer dritten Periode leben. Daß wir dies annehmen mußten, vorausgesetzt, daß wir die zweite Periode richtig charakterisirt haben, dies läßt sich in Kurzem deutlich machen. Denn wenn wir die zweite Periode als in einer einseitig weltlichen Richtung begriffen uns denken, so müssen wir selbst schon von dieser Einseitigkeit uns befreit haben. Ständen wir selbst noch in der einseitigen Richtung, wir würden sie nicht für einseitig halten können. Noch in andern Zeichen kann man Bestätigung dieser Ansicht finden. Unverkennbar ist es, wie die neuere Litteratur in parteiischer Verachtung dessen, was im Mittelalter galt, sich ausgeschüttet hat; die neueste Zeit dagegen hat das Mittelalter billiger zu beurtheilen angefangen; es hat sogar Stimmen gegeben, welche nicht weniger parteiisch für das Mittelalter sich aussprachen, und diese mögen denn wohl den übrigen Stimmen, welche noch mit dem alten Hasse das Mittelalter verfolgen, billiger Weise das Gleichgewicht halten. Es scheint uns klar,

daß man nach einem mittlern Wege strebt. Das Aeußerste in der weltlichen Richtung der Philosophie ist vorhanden gewesen; es hat sich nicht halten können; wir Deutsche haben mit Unwillen die oberflächliche Anmaaßung der französischen Philosophie verworfen; selbst die jetzt lebenden Franzosen haben sich allmählig von ihr abgewendet. Vor Allem ist zu bemerken, daß man jetzt wieder dem Religiösen sich zugewendet hat, nachdem eine lange Zeit im Leben, in der Geschichte und in den Naturwissenschaften Gleichgültigkeit oder Abneigung dagegen sich geäußert hatte. Wir finden, daß die Philosophie in der neuern Zeit alle die Stellungen zur Theologie eingenommen hat, welche in ihrer weltlichen Richtung möglich sind. Man kann nemlich drei Stellungen solcher Art sich denken; entweder kann die Philosophie sich gleichgültig verhalten gegen die Theologie, als wenn jene mit dieser gar nichts zu schaffen und keine Rücksicht auf sie zu nehmen hätte, dies ist der theologische Indifferentismus, oder man kann die theologischen Ideen als Vorurtheile bestreiten, dahin geht die Polemik der Freidenker, oder man kann endlich die theologischen Lehren als Erzeugnisse der denkenden Vernunft ansehen, über welche der Philosophie, nicht der Theologie das Urtheil zustehe, dies tritt in den Richtungen hervor, welche man mit dem Namen des Naturalismus oder auch wohl des Rationalismus bezeichnet hat. Wenn nun alle diese Stellungen der Philosophie zur Religion und zur Theologie versucht worden sind oder auch wohl noch jetzt als Ueberbleibsel der alten Zeit versucht werden, keine aber über das Verhältniß der Philosophie zur Religion befriedigt hat, so läßt sich erwarten, daß die Philosophie jetzt entweder im Begriff ist, eine andere Stellung zur Religion zu suchen oder auch eine solche schon gefunden hat, und dies wird sie denn auf jeden Fall in die theologische Richtung ziehen müssen.

Glauben wir nun hierdurch uns darüber rechtfertigen

zu können, daß wir eine dritte Periode in der Geschichte der christlichen Philosophie als begonnen voraussetzen, so werden wir über den Charakter derselben nicht zweifelhaft seyn können. Auf jeden Fall wird von ihr angenommen werden müssen, daß sie in dem Bestreben begriffen sey, die Einseitigkeiten der beiden ersten Perioden auszugleichen und ein Mittel zu finden, die vorherrschend theologische und die vorherrschend weltliche Richtung in der Philosophie mit einander zu vereinen. Sollte sie auch hierbei nicht sogleich die richtige Mitte treffen, auf jeden Fall wird sie relativ gegen die frühern Perioden als weniger einseitig zu betrachten seyn. Wir verhehlen uns nicht, daß wir bei diesem günstigen Urtheile über die Philosophie unserer Zeit in Gefahr sind, für uns selbst Partei zu nehmen, aber dies ist eine allgemeine Gefahr, welcher ein jeder sich unterziehen muß, der von seinem Standpunkte aus die Dinge und seine Verhältnisse zu ihnen beurtheilen will.

Je mehr wir aber selbst noch in die neueste Richtung der Philosophie verflochten sind, um so mehr möchten wir nach einer sichern Probe suchen, an welcher sich etwas über den Beginn derselben festsetzen ließe. Wir haben früher angedeutet, daß die Entwicklung der eigenthümlich deutschen Philosophie außerhalb des Kreises der zweiten Periode falle, und in dieser Vermuthung bestätigt es uns, daß unter keinem der neuern Völker wir in der Zeit des letzten halben Jahrhunderts eine so eifrige und ganz neue Bahnen versuchende Bemühung um die Philosophie finden. Aber freilich wir sind auch für das Deutsche, nicht blos für unsere Zeit parteiisch. Um so größere Ursache haben wir, uns Rechenschaft über die Gründe abzulegen, warum wir von dem Beginn der eigenthümlich deutschen Philosophie an einen Umschwung der christlichen Philosophie berechnen.

Wenn man eine andere Stellung der Philosophie zur Religion finden sollte, so mußte dies von Seiten der Philo-

sophie durch eine Untersuchung des ganzen Gebietes menschlicher Wissenschaft eingeleitet werden. Denn es kam hierbei darauf an, zu zeigen, was der menschlichen Wissenschaft gebühre und was der Offenbarung oder sonst den religiösen Regungen der menschlichen Seele. Es mußte nachgewiesen werden, wie weit die Wissenschaft mit dem, was als göttliche Offenbarung sich ankündigte, in Uebereinstimmung stehe und wo etwa ein Bedürfniß der Wissenschaft anzuerkennen sey, wodurch dem religiösen Glauben eine sichere und unabhängige Stellung der menschlichen Wissenschaft gegenüber ausgemittelt werden könne. Wir meinen nicht eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, wie Locke sie angestellt hatte. Denn dies Unternehmen hatte es in der That nur mit der Erscheinung der Wissenschaft, nicht aber mit den Gründen derselben zu thun, weil dabei die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß es in der Wissenschaft nur auf das Material der Erkenntniß ankomme, nicht aber auf die Form, in welche die Vernunft die Elemente unseres Denkens bringt, und weil selbst die Frage nach der Bedeutung des Materials abgelehnt wird, indem die Evidenz der Sinne zuletzt alle Zweifel niederschlagen soll. Eine solche Untersuchung der Erscheinungen der Wissenschaft konnte das nicht leisten, was zu dem angegebenen Zwecke zu leisten war; sie konnte weder die Vermischung der religiösen Regungen mit der Philosophie bekämpfen, weil in der Erscheinung nothwendig mit der Wissenschaft fremdartige Elemente sich mischen, noch konnte sie die Freigeister gründlich widerlegen, weil sie ebenso wie diese die formende Kraft der Vernunft verkannte, noch konnte sie die Gleichgültigkeit gegen das Religiöse beschämen, weil bei einer Betrachtung der Wissenschaft, wie sie erscheint, zwar ihre gegenwärtigen Bedürfnisse zur Sprache kommen können, nicht aber die Nothwendigkeit derselben für alle Zeiten. Man mußte auf die letzten Gründe der Wissenschaft in der Vernunft zurück-

gehen, wenn man sowohl Verwandtschaft als Verschiedenheit der Philosophie und der Religion finden wollte.

Es ist das Verdienst Kant's, dies unternommen und zuerst in einem bedeutenden Umfange und in einem wahrhaft wissenschaftlichen Geiste ausgeführt zu haben. So wie einst Sokrates eine neue Entwicklung der Philosophie eingeleitet hatte, indem er die ihm vorliegenden Meinungen von Seiten der nothwendigen wissenschaftlichen Form prüfte, in welcher sie im Begriff sich darstellen sollen, so ging auch Kant auf eine solche Prüfung der vorhandenen Lehren ein von Seiten der Form des Urtheils, und der Erfolg war hier derselbe wie dort, eine Forschung über die Gründe der Wissenschaft, wie dieselben in der gestaltenden Thätigkeit der Vernunft liegen. In beiden Fällen äußerten sich diese Untersuchungen auf der neu ergriffenen Bahn anfangs auf eine überwiegend skeptische Weise, und wir können dies nicht anders als natürlich finden. Kant besonders fand eine große Masse von Meinungen in der Philosophie und eine eklektische Verwirrung hierüber unter den Deutschen vor; wollte er dagegen auch nur den deutschen Charakter in der Philosophie geltend machen, so

der Engländer und in dem Egoismus der Franzosen geäußert hatte. Indem seine Lehre in diesen polemischen Richtungen sich ausbildete, ist sie von theoretischer Seite fast ganz negativ geworden und läßt den Raum für das Positive übrig. Einen Blick in diesen Raum will er uns aber verstatten, indem er die praktischen Bedürfnisse der Vernunft berücksichtigt. Nun sieht wohl ein jeder, wie eben das Interesse für das Praktische ihn beherrscht, wie es ihn auffordert, das Transscendentale, den Grund der Erscheinungen, das, was wahrer ist, als diese sinnliche Welt, anzuerkennen und bald zum Ziel, bald zur Voraussetzung seiner Untersuchungen zu machen. Das Primat der praktischen Vernunft, es ist wahr, ist eine seltsame Einseitigkeit; es ist aber doch ein schöner Ausdruck deutscher Gesinnung und überdies eine nothwendige Gegenwirkung in dem Umschwunge der Zeit. Auch hierin ist Kant dem Sokrates zu vergleichen. Beide in Zeiten lebend, in welchen durch den Zweifel und durch sophistische Künste das heiligste und fast jedes höhere Interesse der Menschheit wankend und Gegenstand des Spottes geworden war, sie besannen sich darauf und führten Andere zu dieser Besinnung, daß dem Menschen das Bewußtseyn seiner sittlichen Bestimmung der feststehende Mittelpunkt seines Lebens seyn solle. Wie hierdurch Kant dem religiösen Interesse förderlich wurde, bedarf wohl keiner weitern Auseinandersetzung. Es waren ja die Lehren von Gott, von der Unsterblichkeit und von der Freiheit des Menschen, welche er von seinem praktischen Standpunkte aus zu begründen suchte, und daß hierin die eigentliche Kraft seiner Philosophie lag, dies scheint durch die bisherige Entwicklung der deutschen Philosophie bewiesen zu werden, welche eben nur diesen Theil der Kantischen Lehre mit Vorliebe ergriff und weiter ausbildete und dadurch dann auch weit über den Kreis der Untersuchung hinausgeführt wurde, welchen die Kantische Kritik in ihrem theo-

retischen Skepticismus der Wissenschaft abgesteckt haben wollte.

Stellen wir nun hiermit Kant an die Spitze der deutschen und überhaupt der neuesten Philosophie, so meinen wir doch keinesweges, daß er allein der Begründer einer solchen gewesen. Es geschah in einem viel größeren Kreise der Umwandlung unserer geistigen Bestrebungen, daß wir zu dieser neuen Richtung in der Philosophie gekommen sind, als daß ein Mann allein in dieselbe uns zu bringen vermocht hätte. Unverkennbar ist es, daß bereits in der Mitte des vorigen Jahrhunderts alle Vorbereitungen getroffen waren, aus welchen die neue Entwicklung der deutschen Litteratur hervorgehen sollte. Eine solche aber konnte in der Zeit wissenschaftlichen Strebens, in welchem die neuern Völker überhaupt sind, nicht ohne entsprechende Entwicklung der Philosophie bleiben, es war vielmehr vorauszusehen, daß bald der Neigung zur Poesie, welche in jeder Litteratur der Neigung zur Philosophie vorauszugehen pflegt, diese letztere folgen werde. Dies war um so mehr zu erwarten, je mehr überdies unter den Deutschen bereits Kenntnisse und Forschungsgeist, wenn auch nicht

samkeit Kant's für die Ausbildung der deutschen Philosophie sich entschied, also in der Zeit, als noch die eklektische Nachahmung in der deutschen Philosophie herrschte, Stimmen sich erhoben, welche einen selbstständigen Weg in der Philosophie verfolgten oder andeuteten. Nur zwei Männer will ich nennen, Lessing und Herder, beide zwar jünger als Kant, aber von einer frühern Wirksamkeit als dieser auf die Litteratur ihres Volkes. Sie haben beide nicht wenig auf die Bildung des philosophischen Geistes bei uns eingewirkt. Mit ihnen erwähne ich noch einen dritten, Jacobi, der zwar mit seinen philosophischen Werken erst hervortrat, als Kant schon durch seine Kritik der reinen Vernunft eine neue Entwicklung der Philosophie eingeleitet hatte, der aber doch auch seinen selbstständigen Antheil an der ersten philosophischen Bildung unseres Volkes hat.

Von wie verschiedener Art nun auch diese vier Männer waren, so kann man doch in ihrer philosophischen Wirksamkeit einiges Gemeinsame entdecken, und ich glaube nicht zu irren, wenn ich den Mittelpunkt desselben darin finde, daß sie im Gegensatz gegen die frühere weltliche Richtung in der Philosophie dem religiösen Interesse und den theologischen Ideen sich zuwendeten. Zwar hat man vielleicht nicht Unrecht, wenn man, wie gewöhnlich, meint, daß sie alle oder daß wenigstens die meisten von ihnen die christliche Offenbarung mehr geschont als anerkannt haben, aber doch haben sie auch ihr wesentliche Dienste geleistet, indem sie das religiöse Interesse überhaupt gegen das rein wissenschaftliche zu behaupten suchten. In der weltlichen Richtung der Philosophie hatte man sich allmählig mehr und mehr in der Ansicht befestigt, daß in der Wissenschaft und in dem menschlichen Leben überhaupt nichts anderes anzuerkennen sey als nur die ordnende Thätigkeit des Verstandes in ihrer unmittelbaren Beziehung auf das Sinnliche oder auf die anschaulichen That-

sachen der Erfahrung; was sonst noch im Menschen seyn möchte, das strebte man dem Verstande soviel als möglich unterzuordnen; selbst der Wille sollte dem Verstande gehorchen; das höhere Gefühl, das Herz oder Gemüth des Menschen, kam nur in einigen untergeordneten Beziehungen in Betrachtung. Bei dieser Denkweise war es natürlich, daß man die Religion zu vernachlässigen, zu verachten oder nur als eine Art des Denkens zu behandeln angefangen hatte. Nun aber finden wir, daß jene vier Männer eine ganz entgegengesetzte Richtung einschlugen und bald dem praktischen, bald dem Gemüthsleben der Vernunft entweder geradezu vor dem verständigen Denken, welches nicht selten von ihnen kalt und beschränkt gescholten wurde, den Vorzug gaben oder ihm doch eine Stelle neben der verständigen Einsicht zu sichern suchten. Dies ist nicht von allen der Religion unmittelbar zu Gute geschrieben worden. Herder und Jacobi haben es vielleicht am wenigsten gethan, obgleich sie gewiß mittelbar, selbst durch die mystische Form ihrer Aeußerungen der Religion Verehrung gewonnen haben. Lessing und Kant aber haben es nicht verschmäht, ihre philosophischen Ansichten auch auf die Religion anzuwenden und sogar mit der christlichen Religion in Verständniß zu setzen, jener, indem er sich zwar als einen entschiedenen Gegner der kirchlichen Dogmatik erwies, aber nur deswegen, weil er die Rechte des Gemüths in religiösen Angelegenheiten verfocht, und während er die Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung als Grundlage für die praktische Entwicklung und für die verständige Einsicht des Menschen anerkannte, die Freiheit der Forschung durch keine für immer festgesetzte Formel geschmälert wissen wollte, dieser, indem er zwar allzu geneigt war, die Lehren der christlichen Religion den Lehren seiner Philosophie anzubequemen, aber doch das praktische Interesse und das praktische Bedürfniß der Religion zur Anerkenntniß bringen wollte.

In diesem Sinne ist nun auch die Entwicklung der deutschen Philosophie weiter fortgeschritten. Wir wissen, wie Fichte zu der Ausbildung seiner Philosophie kam, indem er den transscendentalen Theil der Kantischen Lehre weiter verfolgte und auf eine positivere Weise das zu entwickeln suchte, was Kant nur in ganz allgemeinen Formen als Forderung der Vernunft von praktischer Seite festgehalten hatte. Ueberdies findet sich bei ihm eine Richtung und Denkart, welche sehr an Lessing erinnert, der ihm in mancher Rücksicht ein Muster gewesen ist. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß die Lehren Lessings über die Religion auch von andern Männern weiter ausgebildet worden sind. Auch Schelling hängt durch die Vorliebe für die Lehre Spinoza's mit Lessing einigermaaßen zusammen, in seinem Geiste und seiner Art hat er aber noch eine größere Aehnlichkeit mit Herder, dessen Vorstellungsweise wir zuweilen bis in die kleinern Einzelheiten herab bei ihm wiederfinden. Jacobi hat seine Ansichten selbst noch lange Zeit neben diesen Philosophen vertreten und auf die Denkweise der neuesten Zeit einen weit verbreiteten Einfluß ausgeübt. Man kann nicht verkennen, daß es ein Hauptgeschäft aller dieser neuern Lehren gewesen ist, das richtige Verhältniß der Philosophie zur Religion zu suchen und meistens auch nicht allein zur allgemeinen oder, wie man sie genannt hat, zur natürlichen Religion, sondern zu der bestimmten und entwickelten Form der Religion, zu welcher wir im Christenthume uns bekennen. Sollte dies Verhältniß nicht überall oder überall nicht gefunden worden seyn, so liegt der Grund vielleicht nur darin, daß unsere neueste Philosophie eine zu innige Verbindung mit der Religion überhaupt oder im besondern mit der christlichen Religion einzugehen oder gar die Religion in sich oder sich in die Religion aufzulösen gestrebt hat. Mag dem aber seyn wie ihm will, daß die Gleichgültigkeit, daß die Abneigung oder der Widerstreit

der Philosophie gegen die Religion aufgehört habe, dies werden nur wenige bezweifeln, und auf die lebendige Erfahrung, welche ein jeder von seiner Zeit hat, glauben wir uns mehr verlassen zu dürfen, als auf einige Andeutungen aus der neuesten Geschichte, wenn wir behaupten, daß wir nicht mehr in der Entwicklung der Philosophie leben, welche in der vorherrschend weltlichen Richtung sich bewegte.

Es kann wohl jetzt noch nicht unternommen werden, den Verlauf der neuesten Philosophie, sowie sie unter den Deutschen sich zu entwickeln begonnen hat, in bestimmte Glieder zu bringen. Auch von dem Zustande der Philosophie, in welchem wir uns so eben befinden, möchte es gerathen seyn, für das Erste zu schweigen. Denn wenn man nicht müßte, so würde man sich bei besonnenem Verstande gern enthalten, ein Urtheil sowohl über die Gegenwart, als über Dinge, welche so eben erst ihren Lauf begonnen, zu völligem Abschluß zu bringen. Wer möchte wohl gern über den Jüngling urtheilen, so lange er noch in der ersten Entwicklung ist, außer nur etwa soweit es die Richtung betrifft, welche er sichtbar schon genommen? Und die Hoffnung möchten wir uns doch nicht gern versagen, daß der Anlauf, welchen wir genommen haben,

gefunden. Die skeptische Richtung Kant's, welche sich im entschiedenen Gegensatze gegen die frühern Formen der Philosophie oft sehr herbe äußerte, zeugt hiervon offenbar, und es kann uns nicht irren, daß Fichte und Schelling und ihre Freunde auf dogmatischere Weise sich aussprachen, denn dabei ist der herbe Gegensatz gegen die frühere Philosophie, gegen die gemeine Vorstellungsweise, gegen die Empirie und Geschichte, welche man beugt, weil man sie nicht brechen kann, immerfort geblieben; es ist nur eine andere Form der Polemik. Sind wir in einer solchen Gährung oder gehen wir eben erst aus ihr hervor, so muß man den Erfolg derselben abwarten, ehe man über die Bedeutung ihres Verlaufs und ihrer Elemente ein entschiedenes Urtheil abgiebt.

2.

Ulrici Friderici Kopp

epistola critica,

qua viro praeclaro Raoul-Rochette, Parisiensi, respondetur de inscriptione bilingui Cyrenaica, cuius fides impugnatur tam artis palaeographicae ope, quam ob dialectos orientales monstrose mixtas, ac sententias denique ipsas aetati parum consentaneas.

Praefatio.

Causa cur mutuae, quae infra sequuntur, literae nunc demum compareant, ex ipsa Viri praeclari Raoul-Rochette epistola altera patebit, qua mihi interdixit, ne inscriptio-

nem, quam vere Cyrenaicam credebat, ederem, cuius scilicet edendae ius sibi soli competere putaverat. At vero octo iam annis interlapsis ne nunc quidem eam edidit, fortasse quod quae attuli argumenta firmiora esse sensit, quam ut solvere ea posset. Epistolam meam utrum cum Hamackero communicarit, nec ne, omnino ignoro: hoc tamen certum a doctissimo eo viro anno demum, postquam illam scripseram, inscriptionem editam esse, quam (v. Lettre à Raoul-Rochette sur une inscription en charactères Phéniciens et Grecs découverte (!) à Cyrène. 1825. p. 6.) diverso prorsus modo non solum legit, sed aliter etiam interpretatus est quam ego. Cuius viri amplam orientalium linguarum cognitionem quamvis multum absit, ut mihi tribuam; non possum tamen quin contendam melius a me inscriptionem et lectam et explicatam esse. Quod ne temere dixisse videar, ad peritiorum virorum iudicium summa quidem fiducia provocare licet, sicut e sequentibus patebit. Certe Hamacker pro arbitrio modo literas prorsus *omisit*, ut in secundo versu penultimam, modo uni eidemque diversam attribuit significationem, ut τῷ Resch, quod quidem in voce חורא recte Resch legit, in extrema autem perperam pro Daleth accepit: qui error eo gravior est, quo facilius

mirum MDCCCXXIV) veram ego iam lectionem, ut nunc patebit, Lutetiam Parisiorum transmiseram; Gesenius autem (in comment. de inscriptione Phoenico-Graeca in Cyrenaica nuper reperta (?), cet. Hal. 1825) et Hamacker (Lettre à Raoul-Rochette) anno demum, qui sequebatur, de ea disputarunt.

Iam vero quum inter omnes, quos Cyrenaica inscriptio exercuit, interpretes nullus tam severe acerbeque palaeographica eius momenta in iudicium vocaverit, magisque fallaciam et fraudem in fingenda Phoenicum lingua commissas detexerit ac monstraverit, quam ego; spero fore, ut epistolam meam, quae controversiae, ob inscriptionem illam motae, non minimam continet partem, viri docti gratam mihi acceptamque ferant, utpote veram critices speciem prae se ferentem.

Primas nunc, quas hac de re accepi, ad verbum insero literas.

Monsieur,

J'aurois peut-être dû recourir à quelque ami commun pour Vous faire parvenir cette lettre d'un homme, qui n'a pas l'honneur d'être connu personnellement de Vous. Mais si c'est une indiscrétion que je commets en m'adressant directement à Vous sans intermédiaire et sans recommandation, veuillés, Monsieur, excuser cette liberté, et ne l'attribuer qu'au désir extrême, que j'ai de Vous témoigner ma haute considération pour Vos travaux. J'ai eu d'ailleurs, pour Vous en donner le témoignage, une occasion, que Vous ne me reprocherez pas d'avoir saisie. Notre Académie ayant reçu ces jours-ci d'un Architecte françois, établi à Malte, un fac simile d'une inscription bilingue trouvée à Cyrène et m'ayant chargé d'examiner ce monument, j'ai cru faire, Monsieur, une chose agréable pour Vous, et en même temps utile à la science, en Vous adressant une copie fidèle, et je Vous prie de vouloir bien m'en dire Votre avis.

Je crois, que l'inscription grecque, bien qu'écrite en béustrophedon et en caractères pour la plupart assez anciens, est au moins du Ve siècle de notre ère. D'après les recherches, aux quelles je me suis déja livré à ce sujet, je la regarde comme un monument de ces sectes gnostiques, qui furent si repandues dans tout l'orient à cette époque, et qui fabriquèrent sous le nom de Zoroastre (le *Ζαράδης* de notre inscription) et de Pythagore (qualifié ici: *των ἱεροφαντων αριστος*) tant de livres où l'étrange doctrine de la communauté des biens et des femmes se trouvoit enseignée, comme sur cette inscription. Je crois de plus, que cette secte, à la quelle avoit bien pu appartenir ce Synesius, évêque demi-chrétien de Cyrène, qui florissoit à cette même époque, et dans les écrits du quel on trouve quelque analogie avec les formes de la diction employée dans notre inscription, je crois, dis-je, que cette secte auroit bien pu prendre naissance à une époque plus ancienne, probablement vers la LXXXVI olympiade, et de là viendroit, que la date de la 3e année de cette olympiade, marquée en tête de notre inscription, auroit servi comme d'ère, vraie ou supposée, à une association mystique formée à Cyrène, la

tous les cas il me semble, que cette inscription n'a point de rapports avec la grecque; et c'est encore là un point, sur le quel je Vous serois bien obligé, de me dire Votre avis. Mr. Fr. Creuzer, à qui j'ai communiqué d'abord ce monument, est disposé à le regarder comme fabriqué, d'après quelques fautes ou quelques expressions modernes, dont je crois pouvoir donner une explication satisfaisante, et je ne désespère pas d'apprendre bientôt, que ce savant, après avoir connu mes raisons, aura changé d'idée. D'ailleurs, le caractère même de la personne, qui a envoyé ce monument à notre Académie, semble repousser un pareil soupçon; elle assure, qu'elle a le marbre original en sa possession; et la fraude, si elle existoit, seroit si facile à découvrir, que je ne vois pas trop, pourquoi et dans quel but un homme d'honneur consentiroit ainsi à se perdre de réputation.

Je serois bien charmé, Monsieur, que cette occasion pût devenir entre nous le motif d'une correspondance, qui ne pourroit que m'être infiniment avantageuse, et qu'il se présenta d'autres circonstances, où je pusse Vous prouver mieux encore tout le prix, que je mets à Vos travaux. J'ai remis à Mr. Treuttel et Wurtz un exemplaire de mes Lettres à Lord Aberdéen sur l'authenticité des inscriptions de Fourmont, comme un foible hommage de mon estime envers l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Cet exemplaire Vous parviendra bientôt après ma lettre, et je souhaite vivement, qu'il puisse Vous offrir quelque intérêt. Si de Votre côté Vous croyez pouvoir disposer en ma faveur d'un exemplaire de Votre intéressant ouvrage, que je n'ai pu me procurer jusqu'ici et dont j'ai dû la communication à mon ami, Mr. Abel-Rémusat, je serois doublement flatté de le reçevoir de Votre propre main, et je Vous en aurois, comme de tout ce qui pourroit me venir de Vous, Monsieur, une reconnaissance infinie.

Veuillés reçevoir, Monsieur, avec mes nouvelles excuses pour toutes les libertés, que je prends vis à vis de Vous, l'expression de ma plus haute considération.

Raoul-Rochette,
Membre de l'Institut de France,
Conservateur du cabinet des Antiques de la Bibliothèque du Roi,
professeur d'Archéologie, etc. etc.

Paris,
Bibliothèque du roi
le 7 mars 1824.

P. S. La langue allemande m'est assez familière, pour qu'il me soit plus agréable de correspondre de cette manière avec l'auteur des Bilder und Schriften der Vorzeit. Il m'obligera donc doublement, s'il veut bien me faire l'honneur de s'en servir avec moi, surtout s'il a la bonté d'écrire en lettres latines.

Ad primas hasce literas quam rescripsi epistolam libenter omitto. Neque enim operae pretium est eam cum orbe erudito communicare. Nam praesertim in ea egi de Fourmontianarum inscriptionum fide, quas ille defendebat, ego fastidiebam. — Sequitur nunc altera docti Raoul-Rochette epistola.

Monsieur,

J'aurois dû répondre plutôt à la lettre tout à fait obligeante, que Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, mais un petit dérangement, qui s'est fait dans ma santé, jointe à l'occupation, que m'a donnée tout récemment un cours d'Antiquités, que je viens d'ouvrir à la Bibliothèque, m'a empêché de remplir ce devoir aussi ponctuellement, que je l'aurois dû, et qu'il m'eût été agréable de le faire. Veuillés du moins agréer mes excuses de ce retard involontaire, et recevoir en même tems les remercimens, que je Vous dois pour Votre lettre.

Je suis faché, que Votre opinion s'éloigne de la mienne, au sujet de la sincérité de l'inscription Cyrénéenne. Mr. Creuzer m'avoit paru d'abord concevoir les mêmes

doutes; plus tard il a semblé aussi se rapprocher de mon sentiment, dans le quel je n'ai fait que me fortifier de plus en plus, et qui est: que cette double inscription est dûe à des sectaires juifs établis à Cyrène, vers le VIe siècle de notre ère, et qui dans l'emploi des caractères phéniciens, aussi bien que dans celui des lettres grecques, auront cherché à simuler (nachahmen) l'antiquité. D'après cela je la regarde fermement comme un monument authentique, d'un genre de superstition et de supercherie, tout à fait particulier; et sans compter les preuves assez nombreuses, que je crois pouvoir alléguer à l'appui de cette opinion, je puis bien Vous dire, Monsieur, que j'ai trouvé une preuve tout à fait décisive, que cette inscription ne sauroit avoir été forgée par un faussaire moderne. Quelque soit au reste ma manière de voir à cet égard, je n'en suis que plus curieux et plus impatient de connoître les raisons, d'après les quelles Vous avés conçu une opinion contraire. Je n'en suis aussi que plus reconnaissant de la proposition, que Vous voulez bien me faire de m'adresser, sous la forme de lettre, en latin, Votre sentiment au sujet de l'inscription Cyrénéenne, et de manière, que je pusse insérer cette lettre à la suite de ma propre dissertation. J'accepte cette proposition avec beaucoup de joie; je Vous avouerai même, Monsieur, que toute autre manière de publier Vos observations à cet égard, m'eût tant soit peu affligé, attendu, que j'ai travaillé sur cette inscription, que je tiens à la publier le premier, que ma dissertation est près de paroître, et qu'en communiquant une copie à Mr. Creuzer et à Vous, Monsieur, ainsi qu'à quelques autres de mes amis d'Allemagne, je n'avois pas cru renoncer à la faculté de la publier. Il me sera donc bien agréable de récevoir la lettre, que Vous m'annoncés. Je Vous promets de l'imprimer très fidèlement, ainsi que des observations, que j'ai déja reçues sur le même sujet

de Mr. Hamaker, de Leyde, et dans la quelle il exprime une opinion differente. Je Vous demande seulement la permission d'user de la liberté, que Vous m'accordés d'opposer, s'il y a lieu, quelques raisons aux Votres, pour mettre le public éclairé à même de se prononcer, avec plus de connoissance de cause, entre deux opinions si opposées. Cette sorte de controverse ne peut que tourner à l'avantage de la science; et je ferai en sorte de ne pas détruire, par la forme, que je lui donnerai, l'idée favorable, que Vous avés de la critique française. Ainsi donc, Monsieur, je vais attendre bien impatiemment la lettre latine, que Vous m'avés fait l'honneur de me promettre; elle paroîtra comme appendice de ma dissertation; et je compte, d'après cela, que Vous n'avés pas bésoin de recourir à une autre voie pour la publication de Votre travail, qui, s'il paroissoit seul ou avant le mien, me priveroit, je le répète, d'un avantage, au quel j'avoue que je tiens beaucoup, celui de publier le premier le monument en question.

J'ai suspendu l'envoi, que je comptois Vous faire, Monsieur, de ma Lettre à Lord Aberdéen, puisque Vous connoissés déja cet ouvrage, et que Vous ne paroissés pas approuver l'opinion, que j'y ai soutenue. Je puis bien Vous assurer pourtant, que cette opinion est la seule, qui soit conforme à la vérité, et j'ai l'intime conviction, qu'elle finira par prévaloir. Fourmont étoit aussi incapable en 1732, de forger des inscriptions paléographiques, qu'il le fut jamais, lui et ses pareils, de comprendre de pareils monumens. Si Vous pouviez savoir jusqu'où alloit son ignorance, Vous seriez persuadé comme moi, que cet homme-là n'a pu rien inventer. Au surplus j'attends le livre de Mr. Boeckh; il m'a prévenu des attaques, qu'il doit livrer de nouveau à la mémoire de Fourmont, et de mon côté je me tiens prêt à lui repondre.

J'ai rempli Vos intentions, Monsieur, auprès de Mr. Champollion le jeune. Il vient de terminer un ouvrage

plus important et plus étendu, qui renferme sous le titre de **Précis du système hiéroglyphique** les résultats de toutes les découvertes, aux quelles il s'est livré jusqu'ici, pour arriver à l'interprétation des anciennes écritures de l'Egypte.

Cet ouvrage, qui n'est point encore publié, et que je ne connois que par extraits, ne sauroit manquer de se recommander puissamment à l'attention publique. La mort de Mr. Spohn m'a vivement affligé. J'étois en commerce de lettres avec lui, et je lui avois envoyé tout récemment des fac simile d'un papyrus égyptien grec du Cabinet du Roi. Je desirerois bien savoir, en quel état il a laissé ses travaux sur les Hiéroglyphes, et si l'on a l'espoir, que ses Manuscrits puissent être livrés prochainement au public.

Agréés, Monsieur, l'assurance de ma haute considération et de mon dévouement.

Raoul-Rochette.

Le 4. avril 1824.

Hisce literis acceptis criteria omnia diligentissime perquisivi, ut de fide inscriptionis aequum et iustum iudicium ferri possit. Quo quidem negotio absoluto diffusiorem eam quae sequitur epistolam, vel, si mavis, commentationem rescripsi.

Viro clarissimo et doctissimo Raoul-Rochette Parisiensi.

Si qua unquam de exilitate virium mihi querendi causa fuit, hoc sane tempore, quo literis Tuis, Vir clarissime, perlectis sensi, plus esse in me voluntatis et studii, quam facultatis et ingenii, ad graviter et subtiliter de iis, quae ex me quaeris, respondendum. Non enim profecto ego is eram, qui de Phoeniciarum inscriptionum explicatione

consuli mereretur; non is, cuius de inscriptionis, a Te transmissae, indole et veritate iudicium Tibi alicuius momenti et ponderis esse posset. At vero iussisti, et Tuam de me opinionem ne prorsus fallere videar, iam dicto audientem me praebeo.

Inscriptionis exemplum, quod summa cura, ut ais, delineatum est, nescio quem horrorem primo iam adspectu mihi iniecit. Nec Tu, Vir praeclare, dissimulas, in Graeca monimenti parte quum dicendi genus, tum sententias minime respondere tempori in lapidis fronte notato, Olympiadi nimirum octogesimae sextae; quin omnia ista seculo potius post Christum natum sexto ipse tribuis. Atque ea etiam erant, quae Creuzerum, Virum doctissimum, quem popularem meum appellare mihi honori duco, impellerent, ut suspectum totum opus se habere Tibi significaret.

Sed acute respondes, fieri potuisse, ut gnosticorum quidam id fabricaverit, genusque scriptionis antiquum imitatus fuerit, apposita nota temporis, haud quidem, quo haec scripta essent, sed quo exorti dogmatis memoriam testaretur. — — Verum enim vero quamvis huic sententiae suffragari videatur nonnullorum opinio, Zoroastris scripta ab iisdem hominibus ficta fuisse (Hyde de rel. Pers. ed.

non ausus fuerit inscriptionem fingere, multo etiam minus celeberrimae, quae Parisiis floret, academiae fucum facere. Concedo: nonne autem fieri potuit, possessor ille ipse ut deciperetur? perinde ac Fourmont, popularis Vester, quem imbecilliorem fuisse contenditis, quam ut inscriptiones Graecas fingere potuerit. Si quid video, caute Vobis procedendum et magis in istius monimenti historiam (quo pacto in architecti illius, quem laudas, manus venerit?) inquirendum est.

Quod autem supra scripsi, primum eius adspectum palaeographo fastidium adferre, id paucis nunc explanabo, a generalibus ad Phoeniciam inscriptionis partem transiturus, salvo tamen ubicunque meliori Tuo iudicio. Tota mihi quidem huius monimenti scriptura simulata et ficta esse videtur. Haud quidem me fugit, characteres, quos alioqui rotundos esse videmus, forma quadrata vel angulata in lapidibus, numis et omni dura materia comparere, quare excusatum etiam habemus artificem, qui Graecarum literarum Theta et Omicron, Phoeniciarum Daleth et Resch figuras angulatas in lapide inciderit. Quod autem a capitali, eaque faciliori *τοῦ* Y figura ad difficiliorem, quae in recentiori Coptorum scriptura usurpatur, deflexerit, huius rei causa afferri prorsus nulla potest. Aeque inconstans scriptor deprehenditur in fingendis variis literae Kappa figuris. Inepte etiam affectata est *τοῦ* Iota forma. Linea enim erecta duabus persecatur obliquis, quarum additarum causam ipsum, qui scripsit, ignorasse patet. Quippe quum ab initio rudes et inaequales fuerint literarum formae, id quod in Scipionum epitaphiis, senatus consulto de Bacchanalibus coërcendis, aliisque antiquissimis monimentis videre licet, deinde, ut aequali longitudine fierent, in superiori et inferiori cuiusque parte additae subtiles sunt lineae, quibus finirentur figurae. Quem quidem morem apud Romanos maxime circa Augusti tempora invaluisse observamus. In nostro autem lapide lineae illae alieno

prorsus loco et absque certo consilio principali characteri innectae conspiciuntur.

Interpunctio tribus absoluta punctis (⁝) antiquissima quidem videri possit; sed interpungendi ratio illis sane temporibus, quibus inscriptio exarata fuit, prorsus aliena est, neque *ΚΑΙ* : *ΓΥΝΑΙΚΩΝ* quisquam illius aetatis hominum interpunxisset (Bild. u. Schr. II. 143).

Ecquis etiam causam perspexerit similitudinis inter Phoeniciarum quasdam et Graecarum literarum figuras? Haud quidem sum nescius seriori tempore in Phoenicum scripturam illatas fuisse peregrinas literas (l. c. p. 214); at vero hae semper eiusdem fuere potestatis, cuius Phoeniciae. In nostro contra monimento *τοῦ* Ypsilon et *τοῦ* Ain eadem est forma, quae *τοῦ* Omega et *τοῦ* Vau. Quae vero, quaeso, Ypsilon inter et Ain est cognatio? Omega autem pro Vau tum demum posuere Graeci, maxime Alexandrini, quum Hebraea verba Graecis literis scribere inciperent; atque id pronuntiationis causa, non ob similitudinem, quae inter utramque literae formam intercesserit, factum esse nemo ignorat.

Βουστροφηδόν veteres scripsisse inter omnes quidem constat: sed falsi interdum fuerunt, qui hunc scribendi

Mira denique imago est in lapide superiori loco incisa. Nec facile quisquam divinaverit causam, cur ista inscriptioni addita sit. Nota quidem Cyrenensium aurigandi peritia (Max. Tyrius Diss. 23, 2. p. 440 Reisk.), siquidem equorum nutrix Cyrene (Strabo 17. p. 837. Casaub.); sed currus, qui hic repraesentatur non equis iunctus, sed anguibus, manifesto est Cereris, quem deinde haec dea Triptolemo, ut quam celerrime proveheretur, concessit (v. Montf. antiqu. explic. I. tab. 39. 40. 45.). Quid vero, quaeso, Triptolemo Cererive cum Pythagora et Zoroastre, cum haeresiarchis, vel, ut aiunt, gnosticis? Restat ut suspicemur nugatorem ad nomen, quod Cerene forsan pronuntiarit, siquidem recentius nomen *Καιρουαν* sonat (v. annotat. ad Steph. Byz. h. v.), respexisse, idque a Cerere deduxisse, quamvis hoc deae nomen Graecum nunquam fuerit, et Cyrenaica regio minime ab illa, sed a Cyrene, vel amni vel fonte, vel Hypsei filia (Diodor. 4, 81) nomen invenerit. Alii quidem Eleusinia mysteria hic significari putant: sed scrupulum movet, quod in genuinis monimentis (Montfauc. l. c. p. 87) mysteria illa per Cererem in lapide sedentem notantur, neutiquam autem per deam curru vectam, multo etiam minus per currum solum!

In extremo notissimum conspicitur serpentis symbolum, in gyrum adacti et caudam mordentis. Sed valde ridiculus apparet locus, quo incisum est. Scilicet sigillum imitari nugator voluit, quo confirmarentur omnia supra scripta, quemadmodum in chartis hoc fieri solet.

Sed tempus est, ut ad eam inscriptionis partem transeamus, quam Phoeniciam appellas. A literarum quidem forma tribuis ei hoc nomen: at vero lingua ipsa toto, ut aiunt, coelo differt a Phoenicia, ita ut rabbinorum potius aut Samaritanorum aliquis verba dictasse videatur, a quibus Arabicas etiam voces suis immixtas esse saepenumero videmus.

Primum versum, aut, si mavis, supra scriptum verbum haud dubius Iehova interpretor. Cuius literas si pro Phoe-

niciis acceperis, hae sunt יהויעא; si pro Graecis Phoeniciisque mixtis, יה'ΩΥא. Et hoc quidem modo scriptorem nugatum esse, non illud voluisse, mihi est persuasum. Quae quidem nominis scriptio non nisi Masoretharum lectionem sapit, et puncta a nomine Adonai mutuata prodit. Nemo unquam ante Masorethas illud nomen pronuntiavit Iehova. Samaritani Iave dicunt. Omnes patres ecclesiae, Irenaeus, Clemens, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Theodoretus, Hebraeum יהוה Graecis literis plerumque *ΙΑΩ* reddunt; et concinunt cum eis profani scriptores, Diodorus aliique. Ipsorum etiam gnosticorum turba semper *ΙΑΩ* scribit, id quod omnes gemmae (sive iure, sive falso) iis adscriptae testantur. Graeca litera Y, quae apud nostrum in illo nomine vice Romanae V fungi videtur, tempus prodit, quo Graeci suis literis Romana verba et nomina scribere conati sunt. Ita primum *ΣΕΟΥΕΡΟΣ*, deinde *ΣΕΥΕΡΟΣ* scripserunt.

Interpositam, Graeco quidem sermone, temporis notam a) iam sequuntur tres hi versus Phoeniciis literis exarati:

שלוט· שירבא· מאסדאקא· זאין
שלוט סדאקא· מאתורא· הסצד
שלוט· תירא· מאשאלוט· אסצר

mam nobiscum communicavit, Akerblad suae delineationis fidem ipse postea infregit, aliam obscuriorem etiam formam substituens. Nihilo tamen minus salva manet similis Syriaca, quae Christianis, Sancti Thomae cognomine notis, usitata fuit (II. 383).

Litera Daleth, capite aperto (p. 162 f.), et Resch, Romanam R imitans (214), recentioris formae, quam reliquarum plurimae, esse videntur.

Τοῦ Iod figura Hebraeo characteri, qui in nummis adparet, similior est, quam Phoenicio; ad quem, quae in nostro lapide litera He est, propius accedit.

Neque mireris, me duas, diversas quidem, figuras nihilominus Mem legere. Auctor enim altera forma literam מ, altera finalem ם adumbrare voluit: quae tamen distinctio in nullo Phoenicum monimento observatur, nec observari potest, quum utraque figura ex uno eodemque charactere profluxerit, et eo tantum illae differant, quod alia maiori, alia minori diligentia exarata sit (p. 212. 217). Finalem igitur formam qui ficturus erat, profecto non eam eligere debebat, quae omnibus numeris absoluta esset, sed alteram oscitanter factam. Etenim finalium literarum formas a festinantis calami ductu originem duxisse olim (l. c. p. 137) perspicue ostendisse mihi videor. *Τοῦ* Schin denique figura Aramaeae est similior, quam Phoeniciae (p. 307).

Quid multa? additis ceteris literis, omnibusque perlustratis, hanc ipsam scripturam e variis formis, quae diversis temporibus usurpatae fuere, compilatam esse facile is videbit, qui non gravatus fuerit comparare eam cum alphabetis a me loco citato (p. 157. 212. 215) editis.

Graeca inscriptio, multo Phoenicia amplior, ita est legenda: „*η πασων. ουσιων και. γυναικων κοινοτης πηγη της θειας εστι δικαιοσυνης ειρηνη τε τελεια τοις του τυφλου οχλου εκλεκτοις αγαθοις ανδρασιν ους ζαραδης τε και πυθαγορας των ιεροφαντων αριστοι κοινη συμ-*

βιωτων συνιεντο." Haud difficulter duos hic pentametros agnoveris; primum:

πηγὴ τῆς θείας ἐστὶ δικαιοσύνης,

alterum:

ἐκλέκτοις ἀγαθοῖς ἀνδράσιν οὓς Ζαράδης.

Unde autem surrepti sint ignoro.

Interpunctionem quod attinet, duo observanda sunt, et ratio interpungendi, et signum, quo interpungatur. Illa quidem ad similitudinem inscriptionis Phoeniciae Oxfordiensis accedere videtur; sed a vera norma aberrat. In Oxfordiensi enim statum constructum numquam puncto turbari (l. c. I. p. 224.) observavi. Quare nostram potius cum Aethiopum et Samaritanorum interpungendi ratione compararem, nisi et hac recentiorem esse puncti in fine omnium versuum omissio argueret. Unde Romanorum potius morem sapit. Namque Aethiopes aeque ac Samaritani in fine etiam versuum puncta adponunt.

Signum interpunctionis .·., quo usus est noster, non solum in psalterio Vestro bibliothecae S. Germani notis Tironianis exarato, sed in Graecorum etiam Tachygraphorum notis, Hermogeni Vestro in margine adscriptis (Palaeogr. mea crit. I. 276. 450), videre licet. Utrobique tamen periodos claudit, quare ad verba separanda minus aptum videtur, nisi in nostro marmore id ab Arabibus arcessitum dixeris, in quorum Corani libris scriptis simile quoddam imperfectae tantum, sive minoris, distinctionis signum est.

Atque hactenus de literarum formis et interpunctione. Aeque corrupta orthographiae ratio est. Tres enim illos versus qui legerit, nullo negotio perspiciet, perversam rationem scribendi, minimeque Phoenicum esse, sed similiorem ei, qua et Samaritani et Sabaei usi sunt.

Quod autem Tibi videtur, Phoeniciis illis literis omnia alia contineri quam Graecis, huic ego opinioni indulgere nequeo. Verbosiorem quidem esse Graecam inscriptionem

nemo non videt; praeceptumque de mulierum communi inter viros usu, quod Epiphanis et Carpocratis fuit, cuiusque in Graeca inscriptionis parte mentio fit, item Zoroastris et Pythagorae nomina, quae in ea comparent, in Phoenicia eius parte minime leguntur; at vero illud Pythagoreum *τὰ τῶν φίλων κοινά*, nisi omnia me fallant, in verbis omnino inest.

Etenim Vos Parisii doctiores estis, quam ut barbaro scribendi generi, et mixtis in oratione tam variis dialectis adsueti ad eiusmodi monimenta explicanda accedere dignemini. Ego vero minus fastidiosis auribus praeditus, tribus praeterea mensibus continuis nil nisi eiusmodi verborum farraginem in gemmis insculptam legendo audacior inscriptionum interpres factus sum. Qua vero ipsa de causa ne Tu temere interpretationi meae fidem adhibeas, sed eam in iudicium censuramque iterum iterumque revoces quaeso. Meis enim ipse ingenii facultatibus diffido, haud ignarus, quam sit mihi ad interpretandas veterum linguas curta supellex.

Seposito nunc omni de fide monimenti iudicio, quid voluerit auctor tribus illis versibus divinandum est. Quos equidem, quo facilius si quid erraverim corrigi possim, retenta interpunctione verto:

„Integritas. communionis. quantam amicitiam. enutrivit
Integritas. amicitiae. quantum dogma. fulsit
Integritas. dogmatis. quantam salutem. effecit"

Iam vero singulorum verborum rationem me reddere par est.

Primum verbum, quod in fronte cuiusque versus שלום legisti, et Salutem vertisti, Integritatem vel Perfectionem etiam vertere licet.

שירכא, a شِرْكى in Chaldaicam formam translatum, de Communione, Consortio interpretandum esse mihi persuasi. Nec mirum, inscriptionis auctorem ad Arabicam dialectum confugisse, quum verbum, Communionem

significans, in ceteris vix ullum reperiret. In sacro enim codice prorsus alio sensu communio, maxime quod profanum est sonat: atque ex ipsorum rabbinorum corrupto verbo סבילת satis apparet, eos nequidquam quaesiisse Hebraeum vel Chaldaicum, quo communionem exprimerent. Integritas autem communionis idem notat, ac si dixeris „perfecta communio." At erunt fortasse, qui mirentur, me priorum in quoque versu verborum statum constructum finxisse, quamvis puncto haec nomina ab eis, quae subsequuntur, separata sint. Verum enim vero, qui sic obloquuntur, vulgaribus tantum dialectis imbuti, ad Aethiopes (Ludolf gr. VI. 2. p. 137) et Samaritanos, qui pariter verba in statu constructo interpungunt, ablegandi sunt. Vulgarem autem dialectum missam faciat, necesse est, quisquis hanc inscriptionem est interpretaturus, simulac viderit, non solum vocales literas insertas, sed omnia etiam verba expressis punctis separata esse. Praeterea alio etiam argumento nitor. Quum enim auctor loco punctorum, a Masorethis additorum, vocalibus literis uteretur; illud שלום ter, prima syllaba correpta, scripsit, quod idem verbum postea שאלום reddidit. Hoc enim in statu absoluto esse voluit, illud in statu regiminis; quod regimen a

plicis esse, sed verum etiam illius hominis nomen مذيكى scribi, diversis omnino literis. Quod igitur variis verbis praefixum videmus Syrorum et Chaldaeorum כא, Arabum ما itemque Hebraeorum כה, pronomen est relativum, quod vertendum est „quam, quantopere" (Gen. 28, 17. Num. 24, 5. Ios. 22, 16. II. Sam. 6, 20. Ps. 8, 10. 15, 23 cet.). Idque hic a verbo, quod sequitur, non separatur puncto, quia per lineam Maccaph verbo, ad quod referendum est, iungi solet. Ceterum versio mea verbi סדאקא literam quidem צ efflagitare videtur, quae hic legi nequit, nisi figuram prorsus inversam fingas: at satis frequens ista sibilantium confusio est, neque etymon spectabant indocti homines, sed solam pronuntiationem, eamque saepe corruptam. Ita et Arabes pro ص interdum س ponunt (Castell. 2476). Quin ex eorum etiam dialecto, a verbo مَكَقَ (tertiae coniugationis) huius vocis significationem peto, ut sit „amicitia."

זאין esse videtur Chaldaici זין „aluit, nutrivit" Pael, quapropter scriptor, ut *τοῦ* זַיֵּן Pathah exprimeret, א inseruit.

Priora secundi versus verba ad versum primum iam interpretatus sum, et ad verbum tertium חוריא, quippe omnibus notum, nihil monendum restat, nisi quod sectae alicuius doctrina eo innui videatur.

הסער Aphel est verbi סער, „fulsit." Ita etiam in Chaldaicis V. T. libris pro א, quod peculiare illi est coniugationi, saepe ה, ex Hebraeorum Hiphil eo translatum, legimus.

Missis in tertio etiam versu prioribus verbis, videamus de eo quod sequitur שאלוב, quod hoc loco „salutem" verti. Idem verbum ter quidem de „integritate" vel „perfectione" interpretatus eram. Si quis igitur hic quoque pro „salute" maluerit „perfectionem" ponere, idem erit: e statu enim perfecto pariter ac pacato (Lucret. 1, 58)

beatitudo fluit. Quodsi in versione nostra sententiae non satis aptae videantur, sane Latino id tribuendum est sermoni, cui non ubique genius linguae Hebraeae respondet.

אסער, Aphel verbi סער, Syris et Chaldaeis est „visitare, curare, facere": סערא „effector." Samaritanis סער „curator": Arabibus سعر „occasionem praebuit." Haud igitur dubitavi illud vertere „effecit."

Expositas nunc habes interpretationis meae rationes: in quibus si quid est, quod versioni fidem conciliare valeat, utique membrorum nexus et in unoquoque versu similis sententiae positio illam confirmare videntur. Quae mecum reputanti iam in mentem venit, fortasse aliquid poëtici verbis illis inesse. Haud tamen video, cui generi poëseos adscribi possit. Non enim Hebraeorum more eadem sententia, aliter adumbrata, iteratur; sed idem verbum resumitur, eoque sententia sententiae iungitur. Neque auctor Arabum poësin imitatur, qua ultimae versuum syllabae similiter cadunt. Neque cum Sabaeorum gnomis illae sententiae consonant. Sed gradatio in eis manifesta est, quae κλίμαξ rhetoribus audit, quaque et sacros (ad Rom. 8, 30. 10, 14. 15) et profanos scriptores (Voss.

et tres etiam sunt versus. Ternarius igitur ceteris numeris basis instar subiectus esse videtur. Quorum omnium (I, II, III) punctis notatorum figura haec ∴. senarium numerum simul constituit. — Iam vero consulas velim Pythagoram (apud Censorin. C. XI), qui „senarium, ait, fundamentum gignendi et hinc τέλειον a Graecis appellatum esse, quod eius partes tres, sexta, tertia et dimidia eundem ipsum perficerent". Audiendus praeterea Plutarchus (de Iside), qui numero ternario marem generantem, binario feminam repraesentari tradit. Pariter Laurentio Lydo (de mensib. Rom. Lips. 1794 p. 17 sequ.) ἡ δυάς est ο θῆλυς ἀριθμός, qui idem addit, a ternario numero omnia gigni. Quid? quod novenarius, quem perfectum putabant (Cornut. nat. deor. 14 p. 157 Gal. Martian. Capell. p. 243 Grot.) ter Phoeniciae etiam inscriptionis parti per orbiculos illos subiectus est. Sed meri isti numerorum lusus sunt, quibus non est quod immoremur; neque de eis quicquam addidissem, si Pythagorae nomen in lapide insculptum hanc materiem tractandam non obtulisset.

Atque haec erant, quae ad inscriptionem mihi propositam observare licuit. Cuius quum non solum temporis notam, sed etiam literarum formam, cum genere dicendi, sententiisque ipsis aperte pugnare liqueat; omnia ea inter se componere tantae sagacitatis esse mihi videtur, ut difficili illi labori me imparem esse ingenue fatear. Id unum affirmare ausim, eorum, quae pro fide inscriptionis forsan afferri possint, argumentorum gravissimum in magnitudine erroris ipsa esse. Vix enim tam imbecillus cogitari aliquis potest, qui alios decepturus a tanto et tam evidente lapsu sibi ipse cavere haud potuerit.

Ego vero nunc demum animadverto, bilingue istud monstrum monstrosam etiam loquacitatem mihi peperisse. Quare haud sine causa vereor, ne otio Tuo et patientia abusus sim, non nisi levia ad humanissimas Tuas literas rescribens. Quae si alii nulli usui esse possint, spero tamen fore, ut nova mea interpretandi ratio adiectaque dis-

sentientis argumenta ampliorem Tibi occasionem praebeant reconditae, qua ornatus es, doctrinae explicandae. Quidquid autem novissimum Tuum de illa inscriptione iudicium futurum sit, avide a me id exspectari scito. Interim vale et favere perge nominis Tui observantissimo

Dabam Mannhemii
XIV mensis Martii
Anno MDCCCXXIV.

Ulr. Frid. Kopp
Hasso Casellano.

3.

Ueber den Logos.

Ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen.

Von

Dr. C. Daub,

Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie zu Heidelberg.

Der zwar active und von allem außer ihm independente, aber in seiner Activität bedingte und von sich abhängige

sub- und objectiven Erkennens überhaupt, — die Kategorie aller Kategorien zu seyn, und in dieser Eigenheit die andere, sich in den Formen: des gesunden Menschenverstandes, der reinen, der praktischen, der allgemeinen Menschenvernunft u. dergl. allenthalben für besagtes Erkennen und gegen die Möglichkeit des von der Sub- und Objectivität unabhängigen Denkens und Wissens an die Spitze zu setzen, und im Urtheil die Stelle des logischen Subjects, im Namen die des Substantivs fast überall zu behaupten. An dieser Spitze und in dieser Stelle muß Ich die Forderung nicht nur auf das Meine, sondern sogar auf mich selbst, für den Glauben und die Erkenntniß in ihm, zu verzichten, wenn sie gethan wird, zurückweisen, denn gethan von mir, widerspricht sie sich, von einem Andern, nicht minder; indem er mir, was ihn zu ihr berechtigt, zeigen, und mich von ihrer Nothwendigkeit überzeugen muß, auch ich selbst ihr nur dadurch zu genügen vermöchte, daß ich mir, dem überzeugten, treu bliebe, also mich nicht aufgäbe, damit ich mich aufgeben könnte.

I.

Der so bedingt-active und im für sich selbst Seyn von sich dependente Gedanke, oder: im Denken seiner selbst von sich dependente Gegenstand — das selbstständige Ich, — wird der Bewegungen in ihm — der Gefühle, Vorstellungen u. s. w. — und der Zeichen für sie als der seinigen sich bewußt, und unter ihnen vornehmlich der Gedanken und der Zeichen für diese und alle übrigen, als solcher, deren Urheber er selbst in seiner Bestimmtheit des Allgemeinen sey; der Mensch = Schöpfer seiner Gedanken und der Sprache. Einem derselben, dem abstractesten, und dessen Gegenstande giebt er in eben erwähnter Bestimmtheit den Namen: Gott, wenn seine Sprache die deutsche ist, und da er sich selbst als denkenden weiß, das Denken aber ein das Allgemeine

Setzen, und die Allgemeinheit das Wesen jedes Gedankens, als des durch ihn gewordnen, ist, so wird von ihm der Gegenstand, den jener hat, selbst als denkender gedacht, und kann der Name, den er ihm giebt, oder der, als ihm bereits gegeben, von ihm, dem Einzelnen, vorgefunden wird, nur ein generischer seyn. Die Gottheit, — in dem, ihrer und meiner würdigen Gedanken derselben, wird von mir nothwendiger Weise als die denkende, oder Gott als Geist gedacht: πνεῦμα ο Θεός, nicht ῥῆμα. Sie ist nicht Ich, Ich bin nicht sie, aber der Gedanke, der sie, die denkende, die heilige, die überzeugungstreue u. s. w. zum Gegenstande hat, und der, ihm und seinem Gegenstande angemessene Name: Gott, oder noch angemessener: die Gottheit ist der meinige. Ihn und den Namen für ihn muß ich

a) da ich selbst nicht der Gegenstand des einen, also nicht der den andern führende bin, sondern beide nur durch mich die meinigen sind, von mir, wie mich von ihnen, und zwar in der ihres Gegenstandes würdigen Weise, nemlich vordersamst so unterscheiden, daß mir im Urtheilen der eine nie zum Prädicat, der andre nie zum Adjectiv — die Gottheit kein Prädicat der Perso-

danken und seiner mit dem Namen, und beweise dies dadurch unter Anderm, daß, indeß der Gedanke und sein Gegenstand der einzige und ein und der nemliche ist, — una eademque notio Unius et Eiusdem, — der von mir zu seiner Bezeichnung gemachten Namen viele und verschiedene sind, und unter ihnen nur dem der Vorzug vor den übrigen gegeben wird, der, wie etwa der Name: Gottheit, als entschieden generisch, der Allgemeinheit des Gedankens am meisten entspricht, und von aller Sensation und Imagination aufs weiteste entfernt ist. Der Gedanke aber und sein Gegenstand ist, sogar wenn das, als Name ihn bezeichnende, Wort mit ihm identisch wäre, doch nicht selbst das Wort — o λόγος — als er oder sein Gegenstand, und nicht den Namen gebende, sondern der bin Ich; dies wissend, bin ich mithin genöthigt, über besagter Identität den Unterschied seiner und seines Gegenstandes von seinem Namen, so hoch ich diesen seinetwegen achten möge, und von mir, der allein ihn giebt, nie außer Acht zu lassen, sondern beide, den Gedanken als logisches Subject, den Namen als logisches Substantiv, bedachtsam aus einander zu halten, und nur in der Weise auf einander zu beziehen, daß durch das Logische des einen im Namen, und durch das des andern im Gedanken beiden, bei ihrem Unterschiede von — ihre Identität mit — einander bewahrt bleibe, der Gedanke also der nur generisch-namhafte, und der Name das nur den Gedanken, — nicht aber statt seiner oder neben ihm irgend eine Vorstellung u. dergl. — aussprechende Wort sey. So das Logische des einen und andern fassend, kann ich, ohne mir und beiden zu widersprechen, d. i. logisch richtig sagen: Gott ist das Wort, — Θεὸς = o λόγος, — denn so sind: Gott und das Wort nur zwei, und zwar gleich substantive, Namen für den einen und selben Gedanken, und ist, indem der.

eine — der Name Gott, — daß der andre, nemlich das Wort, kein gedankenloser, dieser andre aber — oder das Wort, — daß der Gedanke kein namenloser sey, andeutet, auch dieser nur den Schein eines Prädicats hat, mit jenem Satze nichts Anderes gesagt, wie mit dem: Gott ist Gott, aber würde mit ihm ein ganz Anderes gesagt seyn, wenn der Name: Wort oder Logos nicht das Zeichen für den Gedanken, als logisches Subject, sondern im Unterschied von dem Zeichen für diesen, das für dessen Gegenstand, als Substanz, Hypostase oder Person wäre. Es wird jedoch von mir und zwar nothwendigerweise

c) der Gegenstand des, mit dem Namen: Gott oder Logos bezeichneten, Gedankens als der denkende, die Gottheit als Geist gedacht. Da aber darf ich über mich selbst, als denkenden, nur einigermaßen nachdenken, um zu wissen, daß jeder Denkact zugleich ein Bezeichnungsact und in den vollkommensten Zeichen für die Gedanken ein Sprechact sey; der denkende spricht, und ist's, der den Gefühlen und Vorstellungen, die ohne den Gedanken blos lallen und gesticuliren, die Sprache des Gedankens leihet. Solcherweise bestimmt durch die Reflexion auf mich, und auf den Gegenstand meines, mit dem Namen Gott bezeichneten, Gedankens, muß ich ihn mithin, indem er von mir als der denkende gedacht wird, zugleich als sprechenden — in beiderlei Beziehung als den Logos — denken. Das Wort leistet viel, denn der Gedanke, dessen Zeichen es ist, hat als der im Unterschied von ihm mit ihm identische, durch dasselbe seinen Halt und Bestand, sey's, daß ich blos in mir selbst spreche, oder mich und meine Gedanken ausspreche; doch ist weder das Wort noch der Gedanke die That.

Lese ich also, Ps. 33, V. 6, der Himmel ist durch's Wort des Herrn — בִּדְבַר יְהוָה — gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes — בְּרוּחַ פִּיו — so

habe ich dabei an die *erschaffende Willenskraft* dessen, der als der denkende gedacht, und Jehova oder Herr genannt wird, zu denken, und wie den Gedanken dieser Macht, im Namen als Adjectiv, im Urtheil als Prädicat, von dem des Herrn, im Namen als Substantiv, im Urtheil als Subject, so den seines Worts, als welches blos eine secundäre Bezeichnung beider sey, von beiden zu unterscheiden. Jehova's Wort, oder der Hauch seines Mundes, — רוּחַ פִּיו — wodurch die Welt erschaffen worden, d. i. seine *Macht*; Jehova's Macht, oder sein ausgestreckter Arm — זְרֹעַ הַנְּטוּיָה — Jerem. 32, V. 17, d. i. *eine* seiner *Eigenschaften*; wird sie statt *seiner*, das Wort statt *ihrer*, die Macht also statt des Allmächtigen, das Wort statt ebendesselben, welcher *spricht*: „es werde Licht"! und von dem es heißt, Ps. 32 V. 9: „so er spricht, so geschieht's, so er gebeut, steht's da," genannt, so darf ich nur das logische Verhältniß der Gedanken und Namen zu einander und zu mir beachten, um den Unterschied jener Eigenschaft von dem, der sie hat, und von andern, die er auch hat, also den des *mit ihr identischen* Worts von ihm und mir, dessen Macht keine Allmacht ist, und dessen Worte *blos* Zeichen sind, zu erkennen, und bei dieser Erkenntniß zu beharren. Demnach werd' ich zwar auch hierin logisch richtig: *Gott ist das Wort* — Θεὸς = ὁ λόγος — aber nicht eben so: *das Wort ist Gott*, — ὁ Λόγος = Θεός — sagen können, es wäre denn, daß in diesem Satze der Ausdruck: דְּבַר יְהוָה oder λόγος Θεοῦ nur statt des Namens: יְהוָה oder Θεός gebraucht, mithin, wie *vorerst* in jenem, davon daß Gott als der denkende und selbst als der *sprechende* von mir gedacht und besprochen werde, noch gänzlich abstrahirt sey. Reflectire ich dagegen eben hierauf, so wird mir alsbald gewiß, daß, wie die Sprachfähigkeit, die Denkfähigkeit einschließend, *nur eine* meiner Eigenschaften ist, so die denkende und *sprechende*

Macht Gottes nur als eine der seinigen von mir gedacht werden kann, und daß, so wenig der Gedanke jener Fähigkeit den des menschlichen Geistes erschöpft, eben so wenig der dieser Macht meinem Gedanken der Gottheit gleich kommt; wie doch seyn müßte, wenn es mit dem Satze: der Logos ist Gott, seine Richtigkeit hätte, also der Name: Gott ein Adjectiv wäre, und der durch ihn bezeichnete Gedanke blos den Werth eines Prädicats hätte.

Soll indeß, wie das kirchliche Credo will, die Sentenz: der Logos ist Gott, dennoch eine Wahrheit aussprechen, so kann sie dieses nur, wenn in ihr der Name: Gott nicht den Gedanken, der kein Prädicat, und dessen Name kein Adjectiv ist, sondern nur den eines einzelnen Gegenstandes bezeichnet, der aus Gott, dem Logos, allein geworden, — ὁ μονογενὴς υἱός, Joh. 1, V. 18, — und seines Wesens theilhaftig — εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου Koloss. 1, V. 15 — als der Logos, oder Sprechergeist, der Erstgeborne unter allen Creaturen, — πρωτότοκος πάσης κτίσεως —, aber nicht Gott ist, und nur, weil Gott der Logos ist, nicht aber, wie wenn der Logos Gott wäre, Gott genannt wird.

Darin nemlich ist kein Widerspruch, daß der Gedanke ei-

Subject, indem nun darauf, wovon erst abstrahirt wurde, reflectirt würde, den andern Gedanken, nemlich den seiner allein in Gott gegründeten Existenz, oder des aus ihm allein Geworden- und seines Wesens Theilhaftseyns, zum Prädicat hätte, und würde demnach eben der Gedanke, der dies Prädicat, und dessen Gegenstand dies unmittelbar aus der Gottheit Seyn wäre, an dem Wort: Gott, als adjectivem Namen, das diesem Gegenstande entsprechende haben. Dann aber müßte eben gesagt werden: der Logos ist nicht — sondern heißt nur Gott, weil er unmittelbar aus ihm, welcher der Logos ist, seine Existenz hat. Auch kann endlich zu dem Gedachten eine Existenz, wie der Menschen vor ihrer Erzeugung und Geburt, so des Logos vor der Welt oder vor deren Schöpfung, also eine Präexistenz desselben, hinzu gedichtet, und er selbst als der vorgestellt werden, welcher, gleich jeder andern präexistirenden Intelligenz, der ein Diesseits beschieden ist, er jedoch allein als der Logos, aus der Präexistenz zur Existenz in dieser Welt gekommen, d. i. ein leiblich-lebender Mensch, — Jesus Christus — geworden sey; wo demnach der Logik die Dichtung, dem Gedanken die Vorstellung, — cogitationi imaginatio — freundlich zu Hülfe kommen würde, und nun freilich folgendermaaßen argumentirt werden müßte:

Da der mit dem Substantiv: Logos bezeichnete Gedanke, als Subject, den mit dem Adjectiv: Gott bezeichneten zum Prädicat hat, und dieser zugleich der mit dem Adjectiv: Mensch bezeichnete ist, so kann der Gegenstand des Gedankens, als logischen Subjects, obgleich er weder in seiner Präexistenz, noch in seiner — irdischen — Existenz Gott selbst, sondern in dieser Mensch ist, eben sowohl Gott, wie Mensch, oder mit Hindeutung auf das eine, die beiden Gedanken in sich vereinigende Prädicat, einerseits der göttliche

Mensch, andrerseits Mensch gewordener Gott genannt werden.

Die Wahrheit also des Satzes: der Logos ist Gott, wäre die dreier Gedanken in ihrem logischen, und die der drei Namen: Logos, Gott, Mensch, für dieselben in ihrem grammatischen Verhältniß zu einander. Mit ihr aber, so in der Schwebe — zwischen dem Genanntwerden und dem Seyn, hätte sich das kirchliche Credo bereits zur Hälfte aufgegeben, und dürfte es nur noch die Negation des Seyns anerkennen, und aussprechen, um das logische non Credo, in dem Satze: der Logos ist nicht Gott, zu werden, hiermit die ganze Logomachie zu endigen, und bei dem Unterschiede zwischen Gott, der Gott, und dem Menschen, der, wie erhaben er sey, nur Mensch ist, zu beharren. Denn der, mit dem Namen: Gott bezeichnete Gedanke ist, sey die kirchliche und sonstige Autorität für ihn bald als Subject, bald als Prädicat noch so groß, in Wahrheit doch einzig und allein Subject, und der Name, sey der von ihm, bald als Eigen- bald als gemeinsamen Namen, und, wie bei den Heiden, bald als Substantiv, bald als Adjectiv gemachte Gebrauch noch so gemein, doch nur ein generischer und substantiver.

Nun hat aber an dem Satze: der Logos ist Gott, das Dogma von Gott, dem Vater, Sohn und Geist, eine seiner Grundlehren, und wäre demnach schon die das Wort als Namen angehende logische Forschung in ihrem, die Wahrheit dieses Satzes negirenden Resultate, gegen das Dogma selbst und dessen Autorität gerichtet, ja müßte mit ihr, wie sie die des persönlichen Subjects ist, die Logik des Namens, wenn diese von der Ichheit abhängig wäre, und deren Autorität, als die der reinen oder praktischen Vernunft u. dgl., gegen das Dogma geltend zu machen hätte, in jenem Resultate für geschlos-

sen, und das Dogma vorn herein für abgethan angesehen werden. Allein es ist doch nur das Verhältniß des Namens zum persönlichen Subject, worin derselbe von ihm, das ihn zum Gegenstande seines Denkens macht, nothwendigerweise als generischer und substantiver, und der Gedanke als logisches Subject fixirt wird; somit ist die Möglichkeit, daß dies Verhältniß sich aufhebe, zugleich die, daß für jene Forschung die, ihr von der Ichheit gesetzte Schranke keine sey, und sie selbst lediglich im Interesse wie des Worts, als Namens, so eben desselben als des Worts, also nicht zum Behuf einer Autorität, sey sie die des kirchlichen Dogma's, oder die des denkenden Subjects, sondern allein der Wissenschaft wegen, also um den Zweifel zu lösen, nicht aber blos zu beseitigen, angestellt werde.

II.

Das von mir Abstrahiren und in der Reflexion auf den Namen des, die Erkenntniß im Glauben bedingenden Gedankens, mich über dem Namen Vergessen hat an sich keine größere Schwierigkeit, als jenes auf mich in der Bestimmtheit des Allgemeinen Reflectiren, und mich von beiden, von Gott und dem Wort, beide von mir und von einander, in meinen Gedanken beider, Unterscheiden. Denn die Möglichkeit des einen, wie des andern ist der von der Intelligenz unzertrennliche Wille, oder die Willens- und mit ihr die Denkfreiheit, und es giebt sogar die Superstition im fanatischen Respect vor dem Namen einen factischen Beweis der Möglichkeit dieser Abstraction des Subjects von ihm selbst, indem dasselbe über seiner Vorstellung des Namens: Jehova, Allah u. dgl. sich selbst vergißt. Der Gedanke aber, für welchen der Name: Gott oder Gottheit das Zeichen ist, wird doch wohl, wär's auch blos aus dem Grunde, daß, wie ich schon in der Reflexion auf ihn und mich anerkennen muß, weder das Ich noch

irgend ein Ding sein Gegenstand ist, zu der Forderung berechtigt seyn, daß ich von mir und meinen Kategorien bei Erforschung seines Namens abstrahiren, und auf diesen nicht im Verhältniß zu mir — dem persönlichen Subject, — sondern zu ihm reflectiren solle, um, — was aus mir und jenem unmöglich sey, — aus diesem Verhältniß mich von seiner (an sich weder substantiven noch adjectiven) d. i. von der absolut-bezeichnenden Wesenheit zu überzeugen. Lass' ich diese Forderung nicht an mich kommen, so wird, wie scharf ich, mittelst des Gedankens und seines Namens, ihn und diesen von mir und mich von beiden unterscheiden möge, der Gegenstand des einen als der, von dessen durch die Kategorien Bedingtseyn nur abstrahirt worden, von mir, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, wahrhaftig nicht verschieden, und der andre: die Gottheit, nur ein andres Wort für die abstracte, aber ihrer selbst sich keineswegs begebende Ichheit seyn.

Den Gedanken weiß ich, indem, für die Erkenntniß seines Namens, auf ihn lediglich in dessen Verhältniß zu ihm von mir reflectirt wird, zwar als den meinigen, mich jedoch nicht als seinen Urheber, sondern nur als den,

ihm, sondern sein sich von mir und allen Objecten als solchen, und als Gegenständen meiner Wahrnehmung und Erfahrung Unterscheiden das Erste — und werd' ich schon hiermit nahe dabei seyn, anzuerkennen, daß sowohl der Unterschied, den ich zwischen ihm und mir mache, in ihm, dem sich von aller Ob- und Subjectivität unterscheidenden, wie auch mein ihn in der Identität mit seinem Gegenstande Namhaftmachen in ihm, dem durch sich Namhaften seinen Grund habe. Ist hingegen das Ich, als beharrlich logisches Subject, mit der Vernunft und Freiheit etwa als seinen Prädicaten, sich, im Urtheil über sich, das Erste, so kann dasselbe, indem des mit dem Namen: Gott u. dgl. bezeichneten Gedankens theilhaftig, ihn nur für einen solchen nehmen, dessen Princip, mittelst seiner Reflexion auf die Welt, auf die Vernunft, auf sich, auf seine Moralität, es selbst, und dessen Name der ihm durch es allein gegebene sey.

Davon also, ob die denkende Subjectivität, beim Erforschen des Namens in seinem Verhältniß zum Gedanken auf sich zu reflectiren, und sich dem Gedanken vorzusetzen, oder von sich zu abstrahiren, und über beiden sich ganz hintan zu setzen beliebe, hängt, scheint es, wie jede Bestimmung, die der Gedanke enthält, und seine Form, so auch der logische Werth seines Namens ab. Bleibt es jedoch nicht beim bloßen Belieben, abstrahirt sie vielmehr, — wozu schon ihre Erkenntniß, daß sie nicht die Gottheit sey, auffordert, — wirklich von sich, so ist dadurch wenigstens ein von ihr unabhängiges Anerkennen des Gedankens vermittelt, der

α) sich selbst von der Sub- und Objectivität unterscheide,

β) in seiner Activität und Independenz der unbedingte, und

γ) in der Identität mit seinem Gegenstande das Princip

des Daseyns, Lebens und Bewußtseyns, und der bedingt-activen und selbstständigen Ichheit und — Persönlichkeit sey.

Unterscheidet das persönliche Subject

ad α) sich von ihm und ihn von sich, ohne noch —

ad a) unter α — ihn, als den sich selbst von der Sub- und Objectivität und sie von sich unterscheidenden zu beachten, so kann dasselbe, dessen Name (das Wort Ich) den Gedanken eines in der Besonderung gleich sehr allgemeinen und einzelnen Gegenstandes bezeichnet, und das, im Urtheil, fast überall sich als logisches Subject behauptet, seinem Interesse an sich schon in dieser zweifachen Beziehung — und dem an ihm, aus irgend einem Grunde genommenen, gemäß, auf ihn nur als einen solchen reflectiren, der, wie es selbst, ja vielmehr, der ausschließlich logisches Subject, und dessen Name: Gott, oder — da dies Wort ohne Artikel nur auf das Allgemeine, mit ihm: der Gott, ein Gott, nur auf das Einzelne hinweise — zur Hinweisung auf beides, und zugleich hiermit zur Abweisung des Pantheismus: die Gottheit, ein generischer und nur substantiver sey. Ist er aber dieser, und der Gedanke, den er bezeichnet, jenes, so muß ja wohl die Reflexion auf letztern das Urtheil zur Folge haben: der Gott genannt wird, kann in Wahrheit nur als Gott, und der Mensch heißt, nur als Mensch gedacht werden. Ich, der urtheilende, der ich das Princip dieser, wie jeder, Wahrheit bin, darf dann nur weiter auf mich, den Menschen, reflectiren, um aus mir selbst davon überzeugt zu werden, daß, so nichtig die Vorstellung der zur Dingheit werdenden oder in sie sich verwandelnden Menschheit, und umgekehrt, eben so nichtig die der zur Menschheit werdenden oder gewordenen Gottheit, oder die eines Menschen ist, der Gott selbst sey.

In solchem durch die Ichheit, kraft der aus ihr stammenden Logik des Gedankens und seines Namens,

gemachten und fixirten Unterschiede beider von ihr, und ihrer selbst von beiden, muß endlich auch der eine, als logisches Subject, mononym, der andre, ob zwar generisch, also gemeinsam — appellativ, — doch, sowenig übrigens darauf bestanden werde, ein im Gebrauche, dem Eigennamen gleicher, und kann überall, wo des Gedankens gedacht wird, nur von der Gottheit, und von ihr, der väterlichen — eigentlich: mütterlichen, — der liebreichen, geistigen, aber nirgends von dem Vater, Sohn oder Geist als Gott, wo also der Name: Gott das Prädicat bezeichnen würde, die Rede seyn. Die Religion mit diesem mononymen Subject wär' allerdings monotheistisch, und zwar dergestalt, daß sie, gleich der, die für dasselbe den Eigennamen hat, und auf ihm besteht, die polytheistischen von sich schlechthin ausschließen müßte. Wie in jener — der jüdischen oder mohammedischen, — dort, wo der Eifer ihrer Bekenner für den Gedanken, als logisches Subject, und für das ihn bezeichnende substantive Wort, als Eigennamen, fanatisch geworden, die Möglichkeit, daß das Wesen Gottes erkannt und gewußt werde, beharrlich geleugnet wird, so würde dieselbe auch in ihr durchaus in Abrede gestellt werden, und hätte, wie vor jener in besagtem Eifer, so vor ihr fast jede polytheistische, in dem Bezuge, worin auch sie monotheistisch ist, wenigstens das voraus, daß ihre Bekenner, da bei dem polyonymen Gegenstande der Wahrnehmung und Imagination die mononyme Ahnung desselben noch nicht durch die persönliche Subjectivität beengt ist, bewußt oder unbewußt die Möglichkeit der erwähnten Erkenntniß einräumen, und in ihr Versuche dieser Erkenntniß, wären's auch nur solche, wie die von Cicero — de natura Deorum — gemachten, angestellt werden können.

Hat hingegen die subjective Intelligenz, statt der Ahnung, des Gedankens selbst theilhaftig, seine Macht über

sich anerkannt, und statt vordersamst auf sich und ihre Denk- und Wort-Bestimmungen zu reflectiren, von sich und ihnen abstrahirt, so wird ihr das, daß sie ihn und seinen Namen von sich und umgekehrt unterscheide, vorerst ganz gleichgültig — und für die Erkenntniß seines Namens, in dessen Verhältniß zu ihm, aus ihm allein ihr Denken auf ihn gerichtet seyn. Aus ihm allein aber und allein auf ihn gerichtet, ist das ihn, als den sich unterscheidenden, Denken sein Thun, und nur, weil das seinige, ihr Denken. Als sein Thun ist jedoch dasselbe kein Prädicat, das er habe, und dessen Subject er sey, wie in dem Urtheil: „der Gedanke ist activ;" er selbst vielmehr ist die sich von der Sub- und Objectivität unterscheidende, und beide in sich negirende Activität selbst. Die subjective Intelligenz also, seiner theilhaftig, und kraft seiner abstrahirend von sich ist hiermit der, mit der Unterscheidung seiner von Sub- und Object identischen, Negativität, und mit der Negativität gegen beide identischen, Activität theilhaftig, und so dessen fähig, daß sie ihn als den wisse, dem — erhaben über alle Sub- und Objectivität — kein logisches Subject oder Prädicat adäquat zu seyn, in der Identität mit seinem Gegenstande kein einzelnes Wort irgend einer Sprache, als gemeinsamer, oder Eigenname, als Substantiv oder Adjectiv vollkommen zu entsprechen vermag, und der demnach weder anonym noch polyonym ist. Sich den Menschen mittheilend ist er es selbst, aus welchem sie ihn, als den ihrigen, für die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniß seines Gegenstandes, und für den anzuerkennen im Stande sind, der, wie dazu, diese Bedingung — so dazu sich herabläßt, für die Verwirklichung dieser Erkenntniß das logische Subject oder — Prädicat ihrer Urtheile zu seyn, und — in der Identität mit seinem Gegenstande als das Princip der Sprache überhaupt, — sich mit dem Worte jeder beson-

dern zu bezeichnen, mit welchem dann alle, deren Sprache sie ist, ihn bezeichnen.

Ist in keiner das einzelne Wort, als sein Name, der Ausdruck seines unendlich reichen Inhalts, sondern bezeichnet ihn dasselbe durch die Hindeutung z. B. in der einen auf das Ewig- in der andern auf das Zufürchten- in einer dritten auf das Allwissend- in der deutschen auf das Gutseyn seines Gegenstandes, יְהוָה, اَللّٰه, Θεός, Gott; so ist er selbst doch, da keiner dieser Namen das Zeichen für eine Wahrnehmung oder Imagination ist, mononym, ohne übrigens an sich logisches Subject, und als solches sogar fixirt zu seyn, und ohne einen Namen zu haben, der, wie er für die Ichheit, ihren endlichen Denk- und Wort-Bestimmungen gemäß, ein generischer und substantiver ist, und als dieser von ihr fixirt wird, an und für sich ein eben solch generischer und substantiver seyn müßte. Die Religion, in der Unabhängigkeit vom persönlichen Subject, und in der wenigstens möglichen Anerkenntniß des mononymen, und über alle Sub- und Objectivität erhabenen Gedankens, als des die Erkenntniß im Glauben, der ihr Inhalt ist, bedingenden, — sie, die christliche — ist auch monotheistisch, aber ohne aus dem egoistischen Grunde des Namens, als eines lediglich substantiven, und des Gedankens als schlechthin logischen Subjects, die polytheistischen von sich auszuschließen, vielmehr so, daß äußerlich und geschichtlich sogar einzelne Momente des Polytheismus, z. B. mit der Meinung von der Transsubstantiation und dem darauf gegründeten Cultus, in ihr statt finden konnten, und sie dabei dennoch als monotheistische und christliche fort zu bestehen vermochte.

Hat der Mensch ihre Unabhängigkeit von sich und seiner intelligenten- und Willens-Thätigkeit anerkannt, und geht, mittelst seiner, die Wissenschaft von ihr, als die

Dogmatik, in der ersten ihrer Grundlehren, — in der von Gott, — auf den Gedanken ein, den dieser Name bezeichnet, so wird sie in ihm, durch die persönliche Subjectivität nicht beengt, das Wesen seines Gegenstandes zu erkennen streben, und ihre Forschungsweise nicht einseitig praktisch oder theoretisch und nicht die egoistisch-sondern speculativ-logische, der ihn bezeichnende, und von ihr gewählte Name aber ein solcher seyn, dessen Wahl der Gedanke selbst damit rechtfertigt, daß er das Wort ist, welches ihn weder, wie die Wörter Iehova, Allah, nur als Eigenname, noch, wie das Wort Gottheit u. dgl., nur als gemeinsamer ausspricht, sondern, wie die Namen Θεός, Deus, Gott, sich gegen beiderlei Bestimmung des Eignen und Gemeinsamen indifferent verhält, und, obwohl — aus dem Gedanken selbst für das Zeichen desselben in der Totalität seiner unendlichen Bestimmungen genommen — an sich weder substantiv noch adjectiv, sich dazu hergiebt, für die durch ihn sich bedingende Erkenntniß, nach Erforderniß als Substantiv oder Adjectiv gebraucht zu werden.

Das also, daß die denkende Subjectivität den Namen für nur generisch und substantiv und den Gedanken

auf einander, der eine den allergrößten — und das andre nur des einen wegen einen Werth, denn doch sie allein, wie die den Namen gebende, so die den Gedanken, der ihn empfängt, bewegende seyn. Er, wie sein Name hat — nach ihrem Dafürhalten — sie selbst zu seinem Princip, auch ist, nach eben demselben, ihr die Ueberzeugung vom Seyn oder Daseyn des Gegenstandes, den er — und der mit ihm den gleichen Namen hat, allein aus ihr geworden, und so sind der Gedanke und die Gewißheit der Wirklichkeit seines Gegenstandes die ihrigen, oder ist sie beider theilhaftig, weil sie selbst beide sich — und ist der Name der des Gedankens und seines Gegenstandes, weil sie denselben ihm gegeben oder zugetheilt hat. Den Schimpf, da sie alles Denkbare, wenn es denkwürdig, namhaft macht, ihn — wo möglich — namenlos zu lassen, kann sie ihm, dem ihr wichtigsten, nicht anthun wollen, und sich, der denkenden, nicht den, daß ein Wort, wie z. B. das Wort: dreieiniger, mit ihrem Denken im Widerspruch sey, und bei aller Bedeutsamkeit für die Vorstellung, Erinnerung und Kritik, für dasselbe und für ihre Ueberzeugung, wie ein gedankenlos gebrauchtes, leer ausgehe.

Ihn, der ihr, wie sein Gegenstand, ein- und derselbe, und dessen Name nur ein verschiedener, der aber selbst, wie sein Name, ihr Werk ist, in sich bewegend, verhält sie sich activ gegen ihn; wird sie aber in ihren anderweitigen Gedanken, in ihren Gefühlen, Gesinnungen, Entschließungen durch ihn bewegt, so ist's, weil sie ihn dazu in Bewegung setzt, als sey nicht er der active, und als werde nicht seine — mit ihm identische — Activität zu der ihrigen, sondern die ihrige zur seinigen. Das also, daß er ist, und das, was er ist, und thut, wie den Namen, den er hat, verdankt er ihr; und daran, daß er der von Ob- und Subject independente, und unbedingt-active sey, fehlt so viel, daß er im Gegentheil der von ihr abhängige,

und seine Activität durch die ihrige bedingt ist. Ihr, in der Befangenheit, daß er wahrhaft nur generisch und substantiv bezeichnet — und wahrhaft nur als logisches Subject — sein Gegenstand aber eben so nur als außerweltlicher und übermenschlicher gedacht werden könne, sind die beiden Namen: Gott und das Wort blos darum von gleichem Werthe, weil mit ihnen der eine und selbe Gedanke, den sie hat, und der eine und selbe Gegenstand, den er jenseits seiner, ihrer und der Welt habe, bezeichnet wird; der Gedanke muß einen Namen haben, der ist: Gott oder die Gottheit, aber eben er, der ihn hat, kann im Unterschiede von ihm, den er hat, auch einen Namen haben, und der ist: das Wort, oder ὁ λόγος; Gott = das Wort, dem alle andern Wörter nachstehen oder weichen müssen.

Sie erkennt dabei aus dem Grunde ihrer Persönlichkeit — sie weiß von keinem andern — wohl die des Gegenstandes an, den ihr Gedanke hat, und wird, beide Namen für diesen, als logisches Subject, usurpirend, allenfalls einräumen, daß jeder von beiden auch den Gegenstand in seiner Persönlichkeit gleich gut bezeichne, aber nimmermehr, daß der eine — der Name Gott — nur der für den Gedanken des Gegenstandes, als den die Möglichkeit der

sie Aufgeben wäre ein, in Ansehung der unbedingten Activität und Independenz, welche der Gedanke ist, sich Aufgeben. Allein dieses sich Aufgeben hat zur Voraussetzung einen freien Willens-Act, und zu ihm, eben weil er frei ist, nöthigt der Gedanke, so unbedingt er, als die bewegende Macht sey, eben weil er der von sich unabhängige ist, den Menschen nicht. Das also, daß die genannten Bestimmungen bleiben, und mittelst ihrer die denkende Subjectivität sich gegen den von ihnen unabhängigen Gedanken negativ verhält, hat seinen Grund darin, daß sie so will, und ihr, so hoch sie ihn halte, ihre Selbstständigkeit mehr gilt, als seine Unabhängigkeit.

Aber worin bestände denn doch der Vorzug dieser denkenden Subjectivität, die so will, vor dem ebenderselben, die einst ganz anders gewollt, und z. E. 1 Joh. 5, V. 7, in den Worten: „drei sind die da zeugen —, der Vater, das Wort und der Geist, und diese drei sind Eins," ganz anders gesprochen hat, falls überhaupt in diesen, obgleich von irgend einem Subject (betrüglich?) eingeschalteten Worten nur die Subjectivität spricht? Dort sieht sie ein, daß der Name: Logos, wie der Name: Gott nur das Zeichen für den Gedanken, als permanent logisches Subject, und für dessen persönlichen Gegenstand seyn könne, hier nicht. Ist das der Vorzug? Nun zu dieser Einsicht kömmt sie durch Reflexion auf den Namen für den Gedanken in seinem Verhältniß zu ihr, deren Erzeugniß der Gedanke sey, und die ihm den Doppelnamen: Gott und Logos gegeben habe; „und wäre nur, — kann sie selbst sagen, — gleich Anfangs dies Verhältniß beachtet worden, so würde die Glaubens-Meinung von dem Logos als einer Hypostase oder Person gar nicht entstanden, und das Urtheil: der Logos ist Gott, nie zu Ehren gekommen seyn." Die Einsicht hat allerdings einen Werth, aber für wen? Weder für den Gedanken noch für seinen Namen, sondern für mich in meinem

Unterscheiden seiner von seinem Namen, und in meinem Beziehen beider *auf mich*! Der Vorzug also besteht darin, daß dort von dem persönlichen Subject auf das Verhältniß beider zu ihm reflectirt, und die Einsicht gewonnen, hier aber von ihm — aus was immer für einem Grunde — diese Reflexion unterlassen, und damit die Veranlassung, *das Wort* vor allem im Verhältniß zum Gedanken zu betrachten, gegeben worden; er ist also nicht auf der Seite der Reflexion, sondern auf der ihrer Unterlassung, denn auf dieser ist Selbstverzichtung, auf jener nicht. Oder ist der Vorzug der, daß auf jener der Gedanke und sein Gegenstand mononym bleibt, auf dieser nicht, indem es dort nur heißt: der persönliche Gott, *oder* der persönliche Logos, hier aber: das persönliche *Wort und* der persönliche *Vater*, *auch* der persönliche *Geist* = Gott? Neigt hiermit nicht die Religion, indem sie auf der einen Seite als monotheistische beharrt, sich auf der andern zum Polytheismus hin? Allerdings! Vornehmlich, wenn auf den Namen: *Vater*, *Wort*, *Geist*, als *substantiven* und auf den, durch sie bezeichneten Gedanken, als *logischen Subjecten*, ingleichen auf dem Namen: *Gott*, als *adjectivem*, und auf dem Gedanken, den er ausspricht, als *Prädicat*

reflectirt, urtheilt und spricht, nur daß sie in der einen sich widerspricht, in der andern mit sich übereinstimmt, also in jener die Wahrheit gegen — in dieser für sich hat.

Sie ist im Widerspruch mit sich dadurch, daß sie mit den substantiven Namen: Vater, Wort, Geist drei Gedanken, deren Gegenstände drei Personen seyen, als eben so viel logische Subjecte fixirt, und, damit in dieser Tendenz zum Polytheismus die Religion nicht polytheistisch werde, den Namen: Gott für abjectiv und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das Prädicat jener Subjecte nimmt; — die drei Personen sind der eine und selbe Gott — dann aber wieder diesen Namen als substantiven, und, mit fanatischem Respect vor ihm, als Eigennamen fest hält, wie wenn der unbedingt-active und independente Gedanke, den er bezeichnet, nicht die Bedingung der Erkenntniß — sondern selbst die Erkenntniß seines Gegenstandes sey.

Sie ist hingegen in der ruhigsten und friedlichsten Uebereinstimmung mit sich dadurch, daß sie den Gedanken, für welchen das Wort: Gottheit der Name ist, und den Namen aus einander, und zugleich beide, den einen mittelst des Logischen im Namen, — er ist generisch — den andern mittelst des Logischen im Gedanken, — er ist abstract und rein — in ihrer Einheit mit einander hält; denn solchermaßen hält sie ja auch den Gedanken ihrer selbst, als der denkenden Subjectivität, und den Namen für ihn, — etwa das Wort: Vernunft — aus einander, und zugleich beide in ihrer Identität mit einander; die Gottheit ist die Gottheit, wie die Vernunft die Vernunft ist, oder: Gott = Gott, wie Ich = Ich.

Diese Wahrheit also, nemlich: A = A ist es, die sie in der einen Weise gegen und in der andern für sich hat. Ihr Bestehen jedoch auf dieser Wahrheit ist ein Beharren bei ihr selbst, in der Zuversicht zu ihren Denk- und Wort-Bestimmungen, — bloßen Endlichkeiten, — da-

gegen der Widerspruch, so lange sie bei ihm, wie wenn er keiner, also die Unwahrheit eine Wahrheit sey, verbleibe, ihr durch seine Unruh endlich verdächtig und hiermit die Veranlassung werden muß, daß sie entweder die ganze Lehre von drei Personen, die nicht drei Götter, sondern Ein Gott seyen, von sich ablehnt, und zu der einfachen Wahrheit: Gott ist Gott, Ich bin Ich, zurückkehrt, oder zu der Einsicht kommt, mit ihr selbst und ihren Kategorien sey es in dieser Lehre nichts, in Beziehung der Namen auf sie selbst und im Urtheilen bestehe ihr Inhalt nicht, und es werde zu seiner Erkenntniß eine durchaus andere Forschungsweise, wie ihre bisherige, nemlich die von ihr, der denkenden Subjectivität, und von der Subjectivität überhaupt unabhängige, erfordert. Somit hat hier, wie anderwärts, der Widerspruch, d. i. die Unwahrheit eine Dignität, die der abstracten Wahrheit mangelt, denn er kann, was diese nicht vermag, die subjective Intelligenz von ihr selbst weg— und zu der Anerkenntniß hinlenken, daß weder bei ihm, noch bei solcher Wahrheit zu verbleiben sey; ohne ihn ist der Satz: Gott = Gott, nur als der die Ichheit in

Namen nebst allem, was damit zusammen hängt, zu Grunde gegangen ist, die Verneinnng auf dem Fuße folgt: — es ist kein Gott, denn es sind keine Götter, — oder vorerst nur so, daß der Nachdenkende, ohne noch sich, in der Bestimmtheit des Allgemeinen, als den seiner selbst gewissen, Ich = Ich, für das Princip der Wahrheit zu halten, zu seiner mononymen Ahnung das Vertrauen einer in die Bejahung führenden Lösbarkeit desselben hegt, und unabhängig von sich und allem, was er hat, — die Entelechie, die Idee u. dergl. ist kein Subjectives, — die Wirklichkeit des Gegenstandes der Ahnung, das Seyn Gottes zu beweisen strebt.

Dieses Streben nun wird auch das der Wissenschaft von der, den Polytheismus ausschließenden, monotheistischen Religion, die statt der Ahnung, den mononymen Gedanken selbst, und an ihm die Bedingung der Erkenntniß seines eben so mononymen Gegenstandes hat, also von der christlichen. Sie, — oder die Intelligenz in ihrem Dienste — anerkennend, daß der unbedingt active und independente Gedanke sich ihr, und seinen Namen sich selbst gibt, hegt zu ihm das Vertrauen, daß, mittelst seiner, der Beweis für die Wirklichkeit seines erkennbaren Gegenstandes sich selbst zu führen vermöge, und daß derselbe, wenn sie ihn so, wie er sich selbst führt, als der ihrige nicht mißlingen könne. Dagegen die denkende Subjectivität, als eine Gedanken- und Namen-Fabrik, wie hoch sie den Gedanken über den Namen stelle, und wie innig sie ihrer selbst gewiß sey, wenn sie consequent in ihrem Denken ist, nebst der Erkennbarkeit seines Gegenstandes die Möglichkeit eines Beweises der Wirklichkeit desselben, wo nicht geradezu leugnen, doch fortwährend bezweifeln, und jeden, der unabhängig von ihr und der Gewißheit ihrer selbst geführt wird, für einen Scheinbeweis, mit dem der Mensch sich täusche und hinhalte, erklären muß.

Wird nemlich von ihr

ad γ) der Gegenstand des Gedankens, dessen Zeichen das Wort Gott oder Logos ist, selbst als der denkende gedacht, ohne daß sie — ad c) unter I. — auf diesen mit ihm identischen Gedanken, als das Princip des Daseyns, Lebens u. s. w. vor allem Bedacht nimmt, so kann, da sie, wenn in sich befangen, vielmehr sich für das Princip, wo nicht des Gegenstandes, doch des Gedankens seiner, des Namens, den er hat, und der Gewißheit, daß sein Gegenstand wirklich sey, nehmen und halten muß, diese Gewißheit nicht einmal der ihrer selbst gleich kommen.

Denn gedacht wird von ihr derselbe als ein solcher, der 1) wenn er existirt, jenseits des Gedankens, jenseits ihrer und der Welt existire, und den 2) selbst als denkenden, 3) sogar als sprechenden zu denken, ihr aus ihrem Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihren Gefühlen, moralischen Bedürfnissen, Hoffnungen und Erwartungen nothwendig sey; da sie selbst hingegen, was das Erste betrifft, ihrer Existenz diesseits des Denkens ihrer selbst, oder des Gedankens ihrer, gewiß ist, und was das zweite und dritte angeht, als die denkende und ihre Vorstellungen, Gedanken u. s. w. bezeichnende darum,

von ihr mit dem Wort: Gott bezeichnet, und als logisches Subject fixirt wird, — für existirend zu halten, und als denkender und sprechender, ihm und ihr zu Ehren, oder seines Gedankens wegen, und um ihretwillen zu denken sey. Wie also immerhin von ihr — in den Urtheilen: Gott ist, und er ist Geist, persönlicher, denkender ꝛc. — ihr seiner Existenz und der seiner Eigenschaften Gewißseyn im Unterschied von der Gewißheit ihrer selbst gedacht und genannt werde, ob Glauben oder Für-wahr-Halten, oder ob Ueberzeugt- und der Ueberzeugung Treuseyn, so ist dasselbe doch wenigstens mit der Möglichkeit des Zweifels behaftet, und kann es eben darum nie so zuverlässig werden, wie diese Gewißheit ist.

Das Wort als Name = Θεός, und dann als das Wort = ὁ λόγος, vom Gedanken und seinem Gegenstande unterscheidend, gibt ihm die subjective Intelligenz im Verhältniß zu ihr selbst, zwar des Gedankens und der Ueberzeugung wegen, die sie vom Seyn seines Gegenstandes hat, einen Werth, jedoch so, daß er ihm durch sie allein wird, denn der Gedanke selbst ist ja, nach ihrem Dafürhalten, ihr Erzeugniß, auch wäre ja, hätte sie sich nicht von der Existenz seines Gegenstandes aus sich überzeugt, an einem Namen für ihn durchaus nichts gelegen und hängt ja, wie das, daß er ihn erhält, von ihr, als Schöpferin der Sprache, so das, daß er an ihm den seiner Allgemeinheit und Reinheit gemäßen hat, von ihrer Grammatik und Logik ab. Wird also von ihr der Name gepriesen, so geschieht's im Grunde aus dem Verhältniß, worin er zu ihr steht.

Eben dies Verhältniß — und das des Gedankens zu ihr ist es auch, in welchem sie beide für an sich von einander verschieden nimmt und nehmen muß, denn da sie das Princip beider zu seyn vermeint, so vermag sie nicht ihren Unterschied von — in ihrer Identität mit einander,

sondern nur ihre Identität mit — in ihrem Unterschiede von einander zu wissen; sie ist's, die, wie sie meint, aus sich einerseits den Gedanken, andererseits — gleichzeitig oder nach ihm — den Namen für ihn hervor- und beide zusammen bringt; somit wäre *ursprünglich* ein Unterschied zwischen beiden, und von Glück zu sagen, wenn der Gedanke einen ihm, bis zur Identität mit ihm, entsprechenden, also von ihm unzertrennlichen, und durchaus *nur* auf ihn anwendbaren Namen — wo möglich in jeder Sprache — erhalten hätte. Ist ein solcher ihm geworden, so bedarf's für die Religion nicht noch eines andern, der theils darauf, daß er der namhafte sey, hinweise, theils ihn mit Bezug auf seinen Gegenstand, wie dieser, als denkender und sprechender in ihr gedacht wird, bezeichne, denn als generischer und lediglich *substantiver* den *Gedanken* als permanent logisches *Subject* aussprechend, und seinem gegenständlichen Inhalte vollkommen angemessen, ist er selbst der beste Beweis seiner Namhaftigkeit, und weis't er selbst, wie etwa der Name: Gottheit durch das *Gutseyn* auf das *Denkendseyn* rc. des Gegenstandes hin, für dessen Gedanken er der Name ist.

In der biblischen Lehre kömmt jedoch neben dem Namen: יְהוָה, wo durch *das Seyn* die Hindeutung auf das Denken und — Sprechen eine sehr unbestimmte, und *Θεός*, wo sie durch das *Sehen* oder *Schauen*, wenn es mit dieser Etymologie seine Richtigkeit hat, eine bestimmtere ist, der Name דְּבַר יְהוָה und *λόγος τοῦ Θεοῦ* vor, und *scheint* es, daß bei dem gleichen substantiven und generischen Werthe beider, jeder von beiden, der eine des Gedankens und seines Gegenstandes wegen, der andere um des einen und um des Inhalts willen, den der Gedanke hat, nothwendig sey, allein in *Wahrheit* ist nur der eine nothwendig; entspricht er — in den verschiedenen Sprachen nur verschieden lautend — dem Gedanken und seinem Gegenstande vollkommen, bedürfen also

die Menschen nicht ferner daran, daß 1) der Gegenstand kein undenklicher und unsagbarer, sondern namhaft, 2) selbst als der denkende, und 3) als der — ihnen übrigens unbegreiflich: wie? — sein Denken äussernde, seine Gedanken bezeichnende zu denken sey, erinnert zu werden, so wird der andere, der Name: Logos, der diese dreifache Erinnerung gibt, überflüssig, und das Urtheil: Gott ist oder war das Wort, der Religion und Theologie gleichgültig. Sagt aber die Bibel, wie sie thut, Joh. 1, 1., „das Wort war bei Gott," — ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν — und gründet die kirchliche Lehre, wie sie gleichfalls thut, sich mit auf den Satz: das Wort ist Gott — ὁ λόγος = Θεός —, so bleibt dem auf beide Namen reflectirenden persönlichen Subject freilich nichts weiter übrig, als in der oben betrachteten Weise entweder diesen Satz, in welchem der Gedanke einer Eigenschaft Gottes mit einem substantiven Namen bezeichnet und zum logischen Subject gemacht, das Wort Gott aber ein adjectiver Name ist, und der Gedanke, den es bezeichnet, ein Prädicat seyn soll, für unlogisch, und dieses Gedankens und seines Gegenstandes, d. i. Gottes selbst unwürdig zu erklären, oder bei dem Wort: Logos, per hypothesin, an einen Geist, als welchen Gott eine seiner Eigenschaften, ohne sie von sich zu trennen, zur Person gemacht habe, und welcher eben darum, ohne jedoch Gott selbst zu seyn, Gott genannt werde, zu denken, oder auch diese Hypothese, wie manche andere, mit welcher der Verstand, im Gebiete des dem Menschen Unerkennbaren, sich selbst zu verlieren Gefahr laufe, aufund der Religion und Kirche den Rath zu geben, daß sie das Dogma vom Logos, als solchem, und von ihm, der Mensch, von diesem Menschen, der Gott sey, als obsolet und unnütz aus sich entferne, und an der einfachen Wahrheit: die Gottheit mit ihren Eigenschaften ist die Gottheit sich genügen lasse.

Auch würde dieser Rath Eingang finden, wenn die Kirche, deren Dogma das besagte ist, eine Anstalt zur Beförderung der Subjectivität, und nicht vielmehr zur Befreiung von ihr, und zur Beförderung der Persönlichkeit, in der dieselbe aufgehoben, und nur noch ein Moment, d. i. welche subjective Persönlichkeit sey, und wenn die Autorität der Religion, welche die der Kirche ist, eben diese Subjectivität, und nicht vielmehr die von ihr, wie von der Objectivität unabhängige, d. i. die absolute Persönlichkeit wäre. In dieser Bestimmung der einen und Autorität der andern steht doch wohl beiden das Recht der Forderung an die persönliche Subjectivität zu, daß sie, bevor von ihr aus dem Verhältniß der Namen und des durch dieselben bezeichneten Gedankens zu ihr selbst, ein Endurtheil gegen das in Frage stehende Dogma gefällt wird, auf den Gedanken im Verhältniß zu ihm selbst und seinem Gegenstande, und auf diese Namen in eben diesem Verhältniß reflectire, und dabei, wär's auch nur einsweilen, von sich und ihrer Gedanken- und Namen-erschaffenden Macht abstrahire. Auch vermag sie sogar aus ihrer eigenen Logik zu wissen, daß diese Forderung gerecht sey, denn dazu reicht hin, daß sie sagt: „in

theil vorausgesetzt, und ginge der Beweis dort im Cirkel, hier sogar auf seine eigene Widerlegung aus; indem ich, wie auf mich, ohne von Anderm —, eben so auf Anderes, ohne von mir zu abstrahiren, nicht reflectiren kann, folglich, damit aus meinem Verhältniß zu Anderm der Beweis für die Unmöglichkeit einer Abstraction von mir geführt werde, von mir abstrahiren muß."

III.

Das Denken, als Reflectiren auf die Objectivität, hat sich, als das Abstrahiren von der Subjectivität, und, als Reflectiren auf diese, als das von jener zur Voraussetzung, und ist, als Reflectiren auf den unbedingt-activen und independenten Gedanken, das Abstrahiren sowohl von der Sub- wie von der Objectivität; eben hiermit aber ist es, indem das Denken der von ihr selbst frei werdenden Ichheit, und, in ihrem Befreiungsact, von ihr selbst dafür anerkannt, nicht ein durch sie — sondern durch den, ihr sich mittheilenden, Gedanken angeregtes, und allein kraft seiner das Reflectiren auf ihn allein, — das ihrige, weil das seinige. —

Reflectirt sie, abstrahirend von sich und der Objectivität, auf ihn in seinem Verhältniß zu ihm, so ist diese Reflexion zugleich die auf ihn in eben demselben zu seinem Gegenstande, und ihre nächste Folge die Anerkenntniß der Identität seiner, wie mit ihm selbst, so mit seinem Gegenstande, die weitere die, daß der Gegenstand für den, der nicht jenseits seines Gedankens — und der Gedanke für den, der nicht jenseits seines Gegenstandes sey, anerkannt, — und die Schlußfolge die, daß der mit seinem Gedanken identische Gegenstand von der subjectiven Intelligenz nicht, weil sie — die nur bedingt-active und nur selbstständige, — sich die denkende zu seyn weiß, sondern, weil er der denkende ist, als der denkende gedacht wird und werden muß. Nicht ihr verdankt der Gedanke sich, seine Unabhängigkeit von Sub- und Object,

seine unbedingte Macht, und seinen Namen, sondern aus ihm, in der Identität mit seinem Gegenstande, ist ihr das Seyn ihrer selbst, die Gewißheit ihrer selbst, das Denken und der Vorzug vor der nur lebenden Subjectivität, geworden, ihn zu haben, und ihn, der sich nennt, zu benennen. Auch ist nicht sie, noch das Bewußtseyn überhaupt, und weder das Daseyn, noch das Leben im Daseyn, sondern er selbst das Element, das ihn enthält.

Wird also von ihr, die ihn für das Princip ihrer selbst und der Religion anerkennt, für die Erkenntniß seines Namens auf dessen Verhältniß zu ihm reflectirt, so ist, indem sie denselben, der ihn — von ihm, der sich mit ihm bezeichnet, unterscheidet, diese Erkenntniß die des Namens, der, in der Identität mit dem Gedanken, von dem Gedanken, — wie die des Gedankens, der, in der Identität mit dem Namen, von dem Namen sich selbst unterscheidet. Die Selbstunterscheidung beider von einander, in ihrer Identität mit einander ist der Grund, daß sie den einen vom andern unterscheidet, und nur, wenn sie auf das Verhältniß beider blos zu ihr selbst reflectirt, kann sie meinen, der Unterschied gehe der Identität vorher, und sey, wie auch diese, in ihr selbst gegründet.

Name eben so wenig dadurch, daß ihn der Gedanke von sich unterscheidet, und er zu jedem Namen, den diesem die Menschen geben, — wie dieser, der unbedingte, die seinige dadurch, daß die persönliche Subjectivität seiner theilhaftig, und er die Bedingung für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes wird. Reflectirt nun, aus irgend einer Veranlassung, die subjective Intelligenz auf den Namen, so vermag sie das nur, indem sie ihn denkt, also nicht ohne ihren Gedanken desselben, und unterscheidet sie ihn von dem Gedanken, den er bezeichnet, so ist auch das nur möglich, indem sie diesen denkt, also nicht ohne ihren Gedanken des Gedankens. Für ihre beiden Gedanken gebraucht sie dann wohl den Namen, welcher der Gegenstand des einen dieser beiden ist, z. B. wenn, — indem etwa das Wort: Gott der Name des unbedingten Gedankens ist — in ihrer Reflexion auf dasselbe ihre beiden Gedanken die dieses Namens und des durch ihn bezeichneten Gedankens sind, und sie sodann mittelst des einen, ihn mit eben dem Wort: Gott aussprechend, dasselbe von dem Gedanken, für welchen es der Name, und welcher der Gegenstand ihres andern, vorerst blos mit dem Wort: Gedanke bezeichneten Gedankens ist, unterscheidet; Gott ist das Wort für den Gedanken, aber auch sowohl für meinen Gedanken, dessen Gegenstand er ist, und den es — wie für meinen Gedanken des Worts selbst, das ihn ausspricht; es also, das eine und selbe, hat als Name die dreifache Bestimmung 1) den von Sub- und Object unabhängigen Gedanken, 2) den subjectiven Gedanken, dessen Gegenstand er — und 3) den gleich subjectiven zu bezeichnen, dessen Gegenstand es — das Wort — selbst ist.

Wie dieses Bezeichnen, eben so ist, wenn die persönliche Subjectivität auf den Namen reflectirt, ihr Beziehen desselben auf den Gedanken, dessen Zeichen er ist, ein dreifaches. Entweder nemlich bezieht sie ihn — in der Reflexion auf ihn abstrahirend von sich, — auf den Ge-

genstand des Gedankens, der ihr sich mitgetheilt, und den sie unter einem andern Namen, z. B. als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bereits im Gedächtniß hat, oder — in der Reflexion auf ihn und sich abstrahirend von dem Gedanken des Gegenstandes, als ihr mitgetheiltem, und solche Mittheilung negirend, — auf ihren Gedanken seines Gegenstandes, als den von ihr selbst gemachten, oder — in eben derselben auf ihn abstrahirend von sich und ihrer Unterscheidung des mitgetheilten und seines Gegenstandes, — allein auf den sich der Menschheit mittheilenden und ihr zu Theil gewordenen.

In der ersten Beziehung findet blos ein Namen-Wechsel statt, indem die Vorstellung ist, daß der Gegenstand des unabhängigen Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich neben dem bisherigen und vorzugsweise vor ihm, einem gemeinsamen — z. B. Gott der Hebräer, אֱלֹהֵי הָעִבְרִים — einen andern und diesen, als Eigennamen — z. B. יְהוָה — — gegeben habe.

In der zweiten dagegen sind es die Gedanken selbst, die mit einander sogar verwechselt werden, indem die Meinung ist, der von der Subjectivität überhaupt unabhängige, aber ihr als denkender gewordene

seinem Gegenstande identischen Gedanken denkt, zugleich anerkannt, daß dieses ihr Denken seiner und — seines Namens nicht sie, sondern ihn, den in der Identität mit seinem Gegenstande namhaften Gedanken selbst, zum Princip habe. Als ihr mitgetheilt ist er der in dieser Identität sich selbst von seinem Gegenstande unterscheidende; als von ihr für den ihr mitgetheilten anerkannt, ist er der von ihr gedachte; und wenn dann ihr Gedanke seiner mit dem nemlichen Wort von ihr bezeichnet wird, das ihn bezeichnet, so ist's eben darum, weil der ihrige ihn zu seinem Princip hat, also, ob zwar von ihm, dem Princip, abhängig, doch mit ihm, dem Gedanken, wie er an sich mit seinem Gegenstande, identisch ist. In dieser Beziehung allein können die Menschen mit Wahrheit sagen, ihr Gedanke Gottes und sein Name, — eben das Wort: Gott, oder irgend ein anderes, nur daß es ihn, den unbedingt activen und independenten bezeichne, — sey göttlichen Ursprungs.

So nemlich ist nur nicht der Gedanke, aber das, wessen er sey, ob der meinige oder deinige, ob der eines einzelnen Individuums, oder Volks, oder sogar, ob der aller Menschen, und nur nicht der Name, aber das ganz gleichgültig, daß er Eigenname oder gemeinsamer und substantiver oder adjectiver, in welcher Sprache er dieser oder jener sey, denn der Gedanke, der ihn hat, ist an sich kein logisches Subject und kein Prädicat. Er ist's, der sich, — und den eben darum, weil er sich ausspricht, die Menschen, in ihren verschiedenen Sprachen, mit jedem Wort aussprechen, das ihn in irgend einer Weise und so zu bezeichnen vermag, daß keins von allen an sich entweder ein Eigenname, oder ein gemeinsamer ist; da hingegen nach der Vorstellung, in der ersten Beziehung, der Gegenstand des Gedankens, in seinem Unterschiede von ihm, sich durch irgend einen Menschen, und nach der Meinung, in der zweiten, nur der

Mensch, in seiner Bestimmtheit des Allgemeinen, den Gedanken, und ihn nur als den seinigen ausspricht; wo dann freilich wohl beide, die Vorstellung und die Meinung, ihren tiefern Grund in der Ahnung, daß der Gedanke selbst sich den Namen gebe, haben mögen, und diesen die eine nur auf die Bestimmung des Eigennamens, der einmal gegeben, und fortan, oder ewig derselbe — זֶה־זִכְרִי לְדֹר דֹּר 2 Mos. 3, 15. —, die andere nur auf die des gemeinsamen einschränkt, der zu suchen, und, wenn endlich als der dem Gedanken vollkommen entsprechende gefunden, unveränderlich beizubehalten sey.

Schon damit aber, daß — sey's in der Ahnung und einerseits in der Reflexion des persönlichen Subjects auf irgend ein Object, z. B. auf den brennenden Busch und den Ruf aus ihm, 2 Mos. 3, 2—4., andrerseits in der auf es selbst, und in der Abstraction von jedem Object, oder sey es, mittelst der Abstraction von ihm und diesem, in dem Gedanken — anerkannt ist: er selbst gebe sich seinen Namen, wird auch anerkannt, daß der mit ihm identische Gegenstand, wie der denkende, eben so der sprechende sey. Noch bestimmter indeß wird diese Anerkenntniß, was die Vorstellung betrifft, durch die Re-

frei — oder auf die Gewißheit der Intelligenz, daß sie die ihre Gedanken bezeichnende sey, an die Subjectivität geheftet, von der er eben so frei ist.

Gründet sich *darauf* der Unterschied zwischen Gott und dem stummen Götzen, muß Gott *darum, weil* er — zu den Vätern — geredet hat, oder weil das denkende Subject auch redendes ist, für *den sprechenden* anerkannt werden, so ist er *dieser* aus einer nicht nur seinem Gedanken *fremden*, sondern sogar *über ihn* gestellten Autorität, gleichviel ob dieselbe die der Bibel oder der Ichheit sey. Allererst damit hebt sich jener Widerspruch, daß besagte Anerkenntniß allein in und aus dem Gedanken selbst die des persönlichen Subjects wird, dieses mithin, um zu ihr zu gelangen, von sich und allen Orakeln, also auch von der Bibel, wie die Unabhängigkeit des Gedankens fordert, abstrahirt hat. Denn so wird nicht nur gewußt, daß das Wort, als *Name an sich* — שֵׁם, ὄνομα — *das Zeichen* des Gedankens, sondern auch, daß dasselbe, *als das Wort* — הַדָּבָר, ὁ λόγος — selbst der wesenhafte und wirkliche *Gegenstand* des Gedankens ist, den es als Name bezeichnet, und daß, wenn in der Bibel von dem Namen, der über alle Namen, und von Gott, der das Wort, vom Wort, das bei ihm sey, die Rede ist, die Wahrheit dieser Rede weder in einem Ereigniß, einer Historie, überhaupt im Object, noch im Subject, sondern allein in *dem* Gedanken, der keins von beiden, und weder durch das eine noch durch das andere bedingt ist, ihren Grund hat, auch die Wissenschaft *durch ihn allein* so zu reden, ermächtigt ist.

Das nemlich, daß die Menschen, des Gedankens vorerst als bloßer Ahnung, dann aber als des Gedankens selbst, im Unterschied von seinem Gegenstande, theilhaftig werdend, ihm, in der von ihnen wenigstens geahnten Identität mit demselben, irgend einen Namen zu geben ver-

mögen, kömmt daher, daß er selbst, in eben dieser Identität das Wort ist, als welches er sich zum Gegenstande, und welches ihn zum Inhalte hat. Er heißt Gott, Jehova, Allah, ja Brahma, Manithou u. dergl., weil er, indem Gedanke, nicht ohne Namen, sondern, wie jeder, an sich der Name selbst, — und, indem der unbedingt-active und mit seinem Gegenstande — dem Wort — identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seyns und Lebens, der Intelligenz und des Willens, und der, das Denken, Wissen und Wollen bedingenden, Sprache ist; *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Statt also daß in Ansehung seiner das Wort — *ὁ λόγος* — gleichgültig sey, hat vielmehr erst aus ihm, dem wirklichen Gegenstande seiner, jeder Name, der ihm gegeben worden oder wird, seinen Gehalt und Werth. Ist der, welcher Gott genannt wird, das Wort — Θεὸς = ὁ λόγος, — so hat der Name: Gott die Dignität des Gedankens, den er bezeichnet, und diese aus ihm; sind hingegen beide: Gott und das Wort nur Zeichen, nur zwei Namen für einen und denselben Gedanken und für seinen, noch dazu nicht allein von ihm sich unterscheidenden, sondern auch als jenseits seiner und der Welt gedachten, Gegenstand, so haben sie wie alle Zeichen die Bestimmtheit des Beliebigen und Zufälligen; und wird das zweite für obsolet und unnütz erklärt, so muß auch das erste, gleichviel ob alt oder neu, — ob Jehova oder Gottheit, — dafür erklärt werden. Ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so, so heißt er auch nur Gott, und wär's consequent, daß, wenn der Name *λόγος* aufgegeben wird, auch der Name *θεός* aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt werde, daß die Theologie gar nicht anfängt.

IV.

Des unabhängigen Gedankens theilhaftig, in der Abstraction von sich und von der Objectivität ihn für identisch mit seinem Gegenstande anerkennend, und das Wort

als Namen des Gedankens, ja den Gedanken als den Namen selbst wissend, weiß die subjective Intelligenz hiermit zugleich eben den Namen, als den des Gegenstandes, der in der Identität mit dem Gedanken das Princip des Denkens und der Sprache, also selbst der denkende und — redende ist. Der Gedanke als ihr mitgetheilt, und so als der ihrige, ist nicht sein Gegenstand, sondern der sich von ihm unterscheidende, und sie selbst, welcher der eine geworden, ist hiermit keineswegs des andern theilhaftig, jedoch dadurch befähigt, den andern für den anzuerkennen, welcher nicht jenseits des einen, sondern mit ihm identisch sey. Nur mittelst dieser, ihr durch ihre Reflexion auf den einen gewordnen, Anerkenntniß ist ihre Reflexion auf eben denselben für die Erkenntniß seines Namens, zugleich die auf seinen Gegenstand, — eine Reflexion, die der Mensch erst auf der Stufe seiner Religion vermag, auf welcher ihr Element nicht Gefühl, noch vorstellendes, sondern das denkende Bewußtseyn, ihr Inhalt die durch den Glauben vermittelte Erkenntniß, ihr Wirken ein Befreien von der Knechtschaft jeder Art, und ihr Ziel die Freiheit selbst, und mit dieser die Seligkeit, kurz: auf der sie die christliche ist; denn erst auf dieser Stufe ist die subjective Intelligenz, die auf der frühern den mit seinem Gedanken identischen Gegenstand, unter dem Namen: Jehova, Adonai, oder sogar Wort Jehova's u. dergl. nur im Verhältniß zur Welt und zu ihr selbst in ihrer Einzelheit und Allgemeinheit zu denken und anzuerkennen vermochte, in Stand gesetzt, auf sein Verhältniß zu ihm selbst, wär' es auch vordersamst blos für die Erkenntniß seines Namens zu reflectiren.

Bei dieser Reflexion kömmt ihr, schon zu diesem Zweck, jedoch nur, wenn sie dabei von sich und ihren Verhältnissen gänzlich abstrahirt, die Bibel mit der Sentenz: „das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort,“ höchst erleichternd zu Hilfe. Es ist nemlich das als Name

mit dem Gedanken identische Wort, in seinem Unterschiede von ihm, durch welches der Gedanke sich den Menschen mittheilt, und in dieser Mittheilung jeden — Eigen- oder gemeinsamen — Namen, den sie ihm geben, und mittelst dessen sie ihn, den sich mittheilenden, zu dem ihrigen machen, sich gefallen läßt. An ihm, den sie, wäre er an sich der Namenlose, zu benamen nicht vermöchten, haben sie in allen den Namen, die sie ihm geben, die Bedingung, ja das Mittel, für die Erkenntniß seines Gegenstandes. In jenem biblischen Satz aber: Θεὸς ἦν ὁ λόγος, ist ihnen, wie der Name dieses Gegenstandes, so die Hinweisung auf den Gegenstand selbst gegeben, und wird für sie, — eine so verschiedene Bedeutung z. B. in Bezug auf das Mächtig-, Ewig-, Zufürchten-, Gut-Seyn, oder Schauen das Wort habe, womit von ihnen der Gedanke bezeichnet wird, — der Name seines Gegenstandes, bei der übrigens noch so großen Verschiedenheit ihrer Sprachen, in allen Beziehungen der nemliche — λόγος, דָּבָר, verbum, Wort u. s. w. seyn und bleiben müssen. Ist nun ihre Religion die christliche, und kömmts zum Versuche einer Wissenschaft derselben, so wird, nachdem von der Wissenschaft damit der Name

zu, indem die reflectirende Intelligenz an ihm nicht nur das Zeichen

1) des Gedankens, 2) ihres Gedankens desselben, 3) ihres Gedankens seines Namens hat, sondern dasselbe auch

4) als das Wort der Gegenstand des Gedankens selbst und der Name für ihn ist.

War zuvor ihre Aufgabe die: welchen Werth das Wort, als Eigen- oder gemeinsamer, als substantiver oder adjectiver, und endlich als der Name an sich im Verhältniß zu dem unabhängigen Gedanken, den er bezeichnet, angehend sowohl dessen Identität mit — wie dessen Unterschied von seinem Gegenstande, habe, so ist sie nunmehr die, welches der Werth des zu irgend einem Namen, z. B. Θεός oder Gott, gewordnen im Verhältniß eben des Gedankens zu seinem Gegenstande sey. Und eben bei dieser Aufgabe ist, wie bei der vorhergehenden auch, 1) der unabhängige Gedanke gedacht, 2) der Gedanke desselben für den von ihm abhängigen anerkannt und mit dem nemlichen Namen, etwa: Gott, den jener habe, bezeichnet, 3) auch dieser Name gedacht, und hat der Gedanke des Namens das nemliche Wort zu seinem Zeichen; 4) aber ist, wie bei der frühern nicht, auch der Gegenstand des unabhängigen Gedankens als solcher gedacht, und, indem gedacht, etwa mit dem Namen, den ihm die Bibel gibt, und der das Wort, ὁ λόγος, als der Gegenstand selbst ist, genannt. Die Aufgabe selbst stellt sich also in die Frage: welchen Werth haben, abgesehen von dem persönlichen Subject und seinen Denk- und Wort-Bestimmungen, die Namen: Gott und das Wort im Verhältniß des unbedingt-activen Gedankens zu seinem Gegenstande?

Gleich unabhängig von der Sub- und Objectivität hat keiner von beiden — Gedanke und Gegenstand — den andern ausser sich, und ist somit das Verhältniß beider zu einander das eines jeden zu ihm selbst; aber beide und ihre Namen werden von dem fragenden Subject gedacht,

und durch seine Gedanken bedingt sich die Reflexion auf dies Verhältniß, zur Beantwortung der Frage. Den subjectiven Gedanken des einen und den seines Namens, wenn dieser das Wort: Gott ist, bezeichnet eben das Wort: Gott, den des andern, und den des seinigen, welcher das Wort als solches ist, eben der Name: Wort oder Logos. Die Beantwortung der Frage nach dem an und für sich logischen Werthe beider Namen kann daher nur gelingen, wenn zwischen ihnen, wie sie, jeder einen subjectiven, — und zwischen ihnen, wie sie, der eine den unbedingt-activen Gedanken, der andere dessen Gegenstand bezeichnen, unterschieden, und in der Reflexion auf das Verhältniß des letztern zum unbedingt-activen Gedanken, d. i. zu ihm selbst, oder dieses Gedankens zu seinem Gegenstande, d. i. eben so zu ihm selbst, von den, diese Reflexion blos bedingenden, subjectiven Gedanken beider abstrahirt wird. Darnach nämlich ist, so interessant sie mir sonst etwa sey, nicht die Frage, welchen Werth die Namen: Gott und das Wort, als Zeichen meiner Gedanken, sondern darnach, welchen sie, der eine — Θεός, — als das des

hat, und dessen Wirklichkeit das Denken als das Seyn ist, ist die eine und selbe. Dagegen hat eben das Wort, als Name für meinen Gedanken des unabhängigen Gedankens, und das, als Name für meinen Gedanken seines Gegenstandes einen nur relativen Werth, d. i. einen solchen, der, obgleich ihm weder aus mir, dem blos selbstständigen Subject, noch aus der Bibel und ihrem Text, einem Object, sondern allein aus dem unabhängigen Gedanken selbst geworden, doch nur in Relation zu der Dignität seines und des Namens seines Gegenstandes ein wahrhafter Werth ist. Hier nun für besagte Frage von diesem relativen Werthe zwar abgesehen, kann doch dieselbe auch nur mittelst der, durch den Gedanken selbst, der sich der subjectiven Intelligenz mitgetheilt hat, angeregten Reflexion auf ihn, als das Princip seiner selbst, beantwortet werden. Sagen wir: er, der, — indem das Princip seiner, — der Name selbst ist, den er sich gibt, oder: er, der, als dasselbe, sich den Namen gibt, welcher er selbst ist, hat sich zu seinem Gegenstande, so enthält solche Rede freilich unsere Gedanken seiner, des Princips, Namens ꝛc., allein mit ihnen ist es doch, — wir müßten denn jeder sich interessanter seyn, als er uns, — weder um sie, noch um uns, sondern in seinem Verhältniß zu ihm selbst, um die Erkenntniß seines Namens zu thun. Und heißt es von diesem,

er sey das Wort, als welches der sich den Menschen mittheilende Gedanke sich selbst ausspreche,

so ist damit gesagt, daß er, der sich der Gegenstand ist, als dieser sich, den activen, d. i. denkenden, zum Princip habe, und, indem der Gegenstand seiner, als der denkende der wirkliche, ὁ λόγος, sey. Wohl könnte es, statt dessen, heißen,

der Gedanke, als Princip seiner, sey das Urbild, ὁ ἀρχέτυπος, und als Gegenstand seiner, das Ab- oder Ebenbild, ὁ ἔκτυπος,

allein diese Vorstellungsweise würde sich auf ein Sehen,

höchstens Anschauen, welches beides noch kein Denken ist, beziehen, und irgend einen vorgestellten Gott, nebst seinem Conterfey gleichen Inhalts mit ihm, also einen Abgott oder — deren zwei, und ihre Eigen- oder Beinamen herbeiführen; da hingegen die Vorstellung in dem Satze: der Name ist das Wort, als welches der Gedanke sich ausspricht, eine Beziehung auf den Gedanken selbst in seinem Verhältniß zu ihm hat, und aus der, durch ihn angeregten, Reflexion auf dies Verhältniß die Imagination, wie die Sensation, möglichst abhält, denn Sprechen ist Denken; beim Wort als solchem vergeht dem Menschen, wo nicht Hören und Sehen, doch das Sehen, auch heißt es ja sogar, wenn ein Bild seinem Originale gleicht, es entspreche ihm. Die Vorstellung, allerdings mit Rücksicht auf die biblische Lehre vom Logos gewählt, und diese Lehre selbst, nebst allen den Reden, welche in der heiligen Schrift, als von Gott gesprochen, berichtet werden, hat ihre Rechtfertigung einzig und allein in dem unabhängigen Gedanken; er begründet sie und ihre Autorität, nicht aber sie ihn und die seinige.

Der Name, den er, als das Princip seiner, sich

nemlich als der sich mittheilende Gedanke, ist nicht dessen Gegenstand, sondern nur der Name, und dieser ein verschiedner: אֵל, Θεός u. dgl., und der als das Wort, d. i. als Name sich mittheilende Gedanke ist für die Intelligenz, der er zu Theil wird, nur Gedanke, noch nicht der Inhalt seines Gegenstandes, ihr ist daher auch möglich, daß sie die Erkennbarkeit seines Gegenstandes bezweifle, oder sogar leugne.

Den Namen nimmt und — giebt sie, wie es ihre Denk-Bestimmungen, die Kategorien, mit sich bringen; und reflectirt sie auf ihn in seinem Verhältniß zu ihr und diesen, so kann sie nicht anders, als ihn für einen gemeinsamen und substantiven, und den durch ihn bezeichneten Gedanken für das permanent logische Subject anerkennen. Gesellt sich aber zu ihm, wie in dem Satze: Gott war das Wort, der Name: Wort, so muß dieser von ihr, wenn sie auf ihn in demselben Verhältniß zu ihr reflectirt, entweder für gleichbedeutend mit dem Namen: Gott, oder für einen adjectiven, und für das Zeichen eines Prädicats gehalten werden, welches der Gedanke einer Eigenschaft sey, die, nebst andern, der von ihr bei dem Namen Gott gedachte Gegenstand habe. Daß der Name: Wort nicht nur dieser, sondern vielmehr ein ganz Anderes, — daß er der wirkliche Gegenstand des mit dem Namen: Gott bezeichneten Gedankens, und erst darum Name sey, kann sie nicht glauben, — also nicht erkennen. Zu diesem Glauben, und zur Erkenntniß in ihm ist erforderlich, daß sie durch den Gedanken, seiner theilhaftig, und von seinem Verhältniß zu ihr abstrahirend, sich bestimmen lasse, allein in ihm auf sein Verhältniß zu seinem Gegenstande zu reflectiren. Reflectirt sie auf dasselbe, so wird ihr aus dem Gedanken, der nicht ihr Inhalt, — Gott nicht = Ich, — sondern der seines Gegenstandes ist, — Θεὸς = ὁ λόγος — die Anerkenntniß, daß der Gegenstand, ὁ λόγος, es ist, durch den ihr sein Inhalt,

der Gedanke, mitgetheilt, — und der mit dem Inhalt identische Name, (jedes ihn bezeichnende Wort, z. E. θεός) mittelst dessen sie des Inhalts, also des Gedankens, theilhaftig worden sey; Gott war das Wort, und, weil dasselbe, konnte die Welt zu seyn, der Mensch zu leben und zu denken anfangen, und der an sich mit dem Namen identische Gedanke, den es enthält, in dem Namen: Gott u. dgl. der seinige werden.

Dieser Anerkenntniß verknüpft sich sofort die andre, daß der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver, also auch nicht jener das Zeichen für den Gedanken, als Prädicat, dieser das für ihn, als Subject; und daß ferner nicht — wie etwa beim kategorischen Urtheil — der durch den Namen: Wort bezeichnete Gedanke mit dem durch das Wort: Gott bezeichneten identisch, oder doch nebst andern in ihm, wie ein Prädicat in seinem Subject, enthalten sey, sondern daß vielmehr umgekehrt der das Wort oder ὁ λόγος genannte, indem er der Gegenstand selbst, — den mit dem Namen: Gott ausgesprochnen, dessen Gegenstand er ist, zu seinem Inhalte, und in diesem Verhältniß Gottes zum

haltende Gegenstand selbst, — und also in der Wissenschaft, deren Princip der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke ist, eine Lehre, wie von dem Wesen und der Wirklichkeit — eben so von den Eigenschaften seines Gegenstandes, enthaltend die aus seinem Gedanken sich hervorbringenden Erkenntnisse derselben, mithin die Erkenntniß des Gegenstandes selbst möglich sey.

V.

Der Gedanke, sich der Gegenstand, unterscheidet das, als Namen mit ihm identische, Wort von sich, und theilt mittelst seiner sich, den Gedanken, der Menschheit, für ihre Erkenntniß seines Gegenstandes, mit; der Gegenstand, das Wort, als solches, oder: ὁ λόγος, hat den Gedanken, der an sich der Name selbst, und irgend ein Name — ὁ Θεός — ist, zum Inhalte, und ist, wie er mit dem Gegenstande, — Θεός = ὁ λόγος —, so mit ihm, dem Gedanken oder Namen identisch, — ὁ λόγος = Θεός. — Eben darum konnte oben gesagt werden, es sey das in der Identität mit dem Gedanken von ihm unterschiedene, gleich ihm active und independente Wort, welches ihn, als sich ausspreche. Daß die Kirche das Wort als ihn ausspricht, ist, selbst wenn sie ihre Sentenz: der Logos ist Gott, aus der Bibel und deren Sprüchen auf's gründlichste abzuleiten vermöchte, allerdings so wenig ein Beweis für die Wahrheit dieser Sentenz, wie das, daß die persönliche Subjectivität, im Verhältniß zu ihr selbst, den mit dem Wort: Gottheit bezeichneten Gedanken, als durch sie selbst hervorgebrachten, und so als den ihrigen ausspricht, die Wahrheit des Gegentheils derselben, etwa in der Versichrung: der Gedanke ist kein Prädicat, und das Wort für ihn kein adjectives, beweis't. Aber es darf, daß der Gegenstand des Gedankens ihn zum Inhalt habe, — Θεὸς = ὁ λόγος. — aus ihm, dem Gedanken in seiner Activität und Unabhängigkeit nur anerkannt seyn; so beweis't sich die Assertion: ὁ λόγος = Θεός, — als eine Erkenntniß, mithin als

Wahrheit, eben aus ihm von selbst, und ist sie zugleich, mittelst der Reflexion allein auf ihn, bewiesen, ohne daß jedoch die Ichheit zu dieser Anerkenntniß und Reflexion genöthigt, und ihr die Wahrheit, die nicht, wie die Kategorie, wenn sie Gedanken und Namen fixirt, Fesseln anlegt, sondern abnimmt, aufgezwungen wird.

War nun schon in dem Satze: „der Name ist das Wort, als welches der Gedanke sich ausspricht," die Vorstellung nicht zu verkennen, so verleugnet sie sich noch weniger in dem:

„das vom Gedanken durch ihn und sich unterschiedne Wort *als solches* ist es, welches, in der Identität mit ihm, ihn *als sich* ausspricht."

Doch ist sie auch in diesem Satze mit Rücksicht auf die biblische Lehre gewählt, die, des Worts neben oder außer Gott, also im Unterschied von ihm, gedenkend, — „das Wort war *bei* Gott" — nicht unterläßt, zugleich seine Identität mit ihm auszusagen, — „und Gott war das Wort." Beide aber, diese biblische Hinweisung auf das Wort, welches Gott *selbst sey*, und die auf sie sich beziehende Vorstellung sind in dem Verhältniß *des Gegenstandes* zum unbedingt-activen Gedanken, dessen

des gedachten Objects sey, also zu seiner Verwirklichung bedarf, und, indem der verwirklichte, sich als das Ich, ihn, wenn seiner theilhaftig, als Gott ausspricht. Er, = θεός, activ, also denkend, aber unabhängig, ist nicht, wie der, gleich ihm active, also denkende, aber nur selbstständige (= Ich) sich als gedachter, sondern als denkender der Gegenstand; und es unterscheidet sich weder von ihm, dem denkenden Gedanken, der denkende, aber unabhängige Gegenstand = ὁ λόγος, noch von diesem er = θεός — wie der denkende, aber nur selbstständige Gegenstand, = das Du, von dem denkenden Gedanken, welcher sich der gedachte = das Ich, und welchem der denkende Gegenstand ein andrer, als er sich, nemlich das Du ist, oder dieser von ihm, — in der Weise, daß die Identität beider eine nur relative, und der Unterschied fixirt — sondern so, daß sie absolut, und der Unterschied keine Duplicität ist; Du und Ich, Ich und Du, aber nicht: der Logos und Gott, Gott und der Logos, sondern der Logos = Gott, Gott = der Logos.

Hatte nun die Erkenntniß dieser Identität auf der einen Seite, — bei dem Satze: θεὸς = ὁ λόγος — die oben ausgesprochne Anerkenntniß, daß an sich der Name: Wort kein adjectiver und der Name: Gott kein substantiver sey rc., zur Folge, so folgt jetzt aus ihr, indem sie die eben derselben auf der andern — bei dem Satze: ὁ λόγος = θεός — ist, die, daß an sich weder der Name: Gott ein adjectiver, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein Prädicat, noch der Name: Wort ein substantiver, und der durch ihn bezeichnete das Subject, — und wird gleicherweise aus ihr, indem sie die Erkenntniß der absoluten Identität sowohl auf der einen, wie auf der andern Seite ist, anerkannt, daß an sich keiner von beiden Namen ein substantiver — aber auch, daß keiner ein adjectiver — und daß an sich keiner von beiden Gedanken, für welche sie die Namen sind, Subject — aber auch daß keiner ein Prädicat sey.

Die Sätze: 1) Gott ist das Wort, 2) das Wort ist Gott, sind Urtheile; die Namen und Gedanken in beiden sind dieselben, aber ihre grammatische und logische Beziehung in dem einen ist die der im andern, und diese die der in dem einen entgegengesetzte; in ihr sagt jedes von beiden die Unwahrheit des andern aus. Beide unwahr, jedoch in dem Namen: Gott beide auf den Grund-Gedanken hinweisend, enthalten sie an das seiner theilhaftig wordne, und gegen ihn nur nicht gleichgültige, Ich die Anforderung, ihn, da das Beharren bei ihnen, als Urtheilen, ein sich in der Unwahrheit Hin- und Herbewegen ist, für den, der er ist, — für den Inhalt seines Gegenstandes, — und, in seiner Mittheilung an es, für die Bedingung der Möglichkeit anzuerkennen, daß es zur Erkenntniß seines Gegenstandes gelange. Ist diese Möglichkeit anerkannt, so hat damit die Erkenntniß selbst schon angefangen, und bedarf es, da das Anerkennen zugleich ein Abstrahiren von der persönlichen Subjectivität und ihren Denk- und Wort-Bestimmungen ist, zur Logik der Namen für den Gedanken und seinen Gegenstand, blos dieses Anfangs der Erkenntniß selbst. Er ist, von dem Gedanken aus, die Negation der Beziehung beider Namen auf Subject und Prädicat, und die Position einerseits der Beziehung des einen — des Namens: Gott — auf den Gedanken, als den in seinem Gegenstande enthaltenen, und dessen Erkenntniß bedingenden, andrerseits der des andern — des Namens: Wort, — auf den Gegenstand des Gedankens, als den, dessen Princip der Gedanke, und dessen Erkenntniß durch ihn, in der Mittheilung seiner an die Menschen, bedingt ist.

Beide, als Gott und das Wort bezeichnete, Gedanken sind nicht, wie der als Ich sich aussprechende, und der von ihm als Du bezeichnete, zwei logische Subjecte — mit gleichen oder verschiednen Prädicaten, — und nicht zwei Prädicate eines dritten, etwa unter dem

Namen des Sohns, wie wenn zu sagen wäre: der Sohn ist Gott und das Wort; auch ist keiner von beiden das Prädicat des andern, oder das Subject für den andern; weder Gott das Wort, noch das Wort Gott. Ueberhaupt sind beide keine bloße Gedanken, noch solche, denen das Ich, — wär's sogar das Johanneische — einen Inhalt gebe, oder die nur es, gleichviel woher, habe, benenne, dem Du communicire, und über die von ihm nach seinem Verhältniß, Bedürfniß oder Wohlgefallen verfügt werde. Es hat vielmehr der eine sich selbst, als den andern zum wirklichen Gegenstande, und dieser — kein Gedanke, sondern der Gegenstand — den einen — ihn, den Gedanken — zum Inhalte, und es ist eben hiermit die Mittheilung des einen an die subjective Intelligenz zugleich für sie die Hinweisung auf den andern. An ihn durch den einen gewiesen, kömmt sie vordersamst dazu, daß er von ihr gedacht, und das Wort — הַדָּבָר, ὁ λόγος — genannt wird, sodann aber in fortgesetzter Abstraction von sich, zu der Anerkenntniß, daß er der Gegenstand seines, — des in ihm enthaltenen, und Jehova, Gott u. dgl. genannten — Gedankens, und sie allein durch ihn befähigt sey, ihn zu denken und zu nennen; ohne Gott im Wort ist das Wort ein von der persönlichen Subjectivität gemachtes, und Gegenstand blos ihres Gedankens, und ohne das Wort als solches ist dasselbe als Name: Gott rc. bei aller Ehrfurcht vor ihm, ein haltungsloser Name, und der durch ihn bezeichnete Gedanke ein subjectiver, für welchen der Gegenstand gesucht, aber nie und nirgends gefunden wird.

Die ersten Versuche indeß das für absolut anerkannte Verhältniß Gottes zum Wort, des Wortes zu ihm wissenschaftlich zu erforschen, gingen noch von dem Wahne der durch beide Namen bezeichneten Gedanken, als logischer Subjecte aus, und standen unter der Herrschaft des Urtheils. Die Unbedingtheit beider, und ihre Unab-

hängigkeit von der Sub- und Objectivität wurde wohl geahnet, auch der eine für das Princip des andern anerkannt, dieser aber für den, welchen der eine enthalte, und dessen Princip er *eben darum* sey, *weil* er ihn zu seinem Inhalte habe, gehalten, so entstanden die Vorstellungen von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, ja von ihm, als dem θεὸς δεύτερος. Was ihnen ein Bestehen gab, war theils der vornehmlich im Herkommen, in der Reminiscenz und im Gebrauch befestigte Respect vor *dem Wort* יְהוָה oder Θεός, besonders als Eigenname, theils auf der einen Seite der als logisches Subject *fixirte* Gedanke, den dasselbe — und auf der andern der als eben solches *fest gehaltne*, den der Name λόγος bezeichnet, vor allem aber das, daß die geahnte Unbedingtheit des einen, bei dem traditionellen Respect vor seinem Namen, als dem zugleich seines, jenseits der Welt und Menschheit gedachten, Gegenstandes, — er der ewigseyende, Jehova, der Schöpfer Himmels und der Erde ꝛc. — die, das Verhältniß des andern zu ihm, dem einen betrachtende, Intelligenz abhielt, ihn für den anzuerkennen, der, sich den Menschen mittheilend, *die Bedingung* der Möglichkeit ihrer Erkenntniß seines Gegenstandes sey; wie wenn

den, so wird, statt daß alsbald auf das Wort, als welches der mit dem Namen Gott bezeichnete Gedanke — er, der an sich kein logisches Subject ist, — sich zum Gegenstande hat, im Verhältniß zu ihm reflectirt werde, vordersamst auf ihn im Verhältniß zu dem, mit dem Namen Wort bezeichneten, der eben so wenig an sich ein Subject, sondern der Gegenstand, und zwar nicht unseres, sondern seines Gedankens ist, zu reflectiren, und nicht vom Wort oder Logos, sondern von Gott zu sagen seyn, er sey ἐνδιάθετος und προφορικός, und er werde nicht darum, weil er den Logos enthalte, für dessen Princip, sondern darum, weil er das Princip desselben sey, als der anerkannt, den der Logos zum Inhalt habe.

Wie nemlich der Satz: Gott ist das Wort, die Meinung zuläßt, daß er von den Menschen als dasselbe — so begünstigt der: das Wort ist Gott, die, daß es von ihnen als Gott nur vorgestellt werde. Gegen beide sind die Vorstellungen des Endiathetischen und Prophorischen gerichtet, richten jedoch als Prädicate des mit dem Namen Logos bezeichneten Gedankens nichts gegen sie aus, denn der Entstehungsgrund beider — eben der Wahn, daß der Name Gott ein an sich substantiver, und der Gedanke, den er bezeichnet, das permanent logische Subject sey, — ist auch und zwar gedoppelter Weise der ihrige, indem die Gedanken in den Namen: Gott und Logos an sich zwei logische Subjecte seyn sollen. Wird aber statt dessen den besagten Vorstellungen, und zwar aus dem der Intelligenz mitgetheilten Gedanken Gottes selbst, von ihr eine Beziehung auf das absolute Verhältniß seiner, des Gedankens, zu ihm, seinem Gegenstande gegeben, so begegnet diese wenigstens darin, daß sie kein logisches Subject, geschweige deren zwei voraus setzt, sowohl der Meinung, Gott werde als das Wort, — wie der, es werde als er nur vorgestellt, und vernünftig sey der Mensch, der in seinem Glauben sich solcher Imaginationen enthalte. Allein auch diese Bezie-

hat sich noch nicht ganz vom Urtheil befreiet, und
daher leicht mit der zweier Prädicate auf ihr Sub-
erwechselt werden; denn die Vorstellung des in dem
s — und die des als derselbe Gesetztseyn —
οϱικός — geben den Schein zweier Bestimmtheiten,
e der mit seinem Gegenstande identische Gedanke =
habe, und deren jede von der andern und von ihm, —
bestimmt als ἐνδιάθετος und πϱοφοϱικός, — wie
rädicat von dem andern, und jedes für sich von sei-
Subjecte, verschieden sey. Selbst die Rede von dem
nken, der sich zum Gegenstande — θεός = ὁ λό-
— und dessen Gegenstand ihn zum Inhalt habe, —
γος = θεός — kann diesen Schein nicht ganz ver-
n, denn die Beziehung des Gegenstandes auf den
nken, und des Inhalts auf den Gegenstand erin-
immer noch an das Urtheil. Am weitesten von die-
— und seiner Unwahrheit entfernt sich wohl, — bis
ch nach dem Kanon: simplex sigillum veri, der ein-
adäquate Ausdruck für die wissenschaftliche Erkennt-
des absoluten Verhältnisses Gottes zu ihm selbst im
nken und Namen gefunden seyn wird, — die oben

also die Kirche in der Sentenz: das Wort ist Gott, dasselbe als ihn aus, so geschieht's, weil das Wort selbst, und nicht das Ich, noch das All, oder Universum, ihn als sich ausspricht, und ist die Wahrheit und Autorität ihres Ausspruchs die seinige.

Gott im Wort — das Wort als Gott erkannt, so ist dasselbe für die das Leben zum Selbsterfinden der Sprache befähigende Macht anerkannt. Zum denkenden macht sich das animalische Subject mittelst der Sprache, und zum sprechenden mittelst seiner Vorstellungen, indem von ihm, ihrer rein zeitlichen Natur zufolge und gemäß, für sie nicht Bilder, sondern Wörter, als Zeichen producirt werden. Reflectirt die Subjectivität, zur denkenden — d. i. zur Ichheit — und mit dem Namen: Gott des Gedankens, den er bezeichnet, also seiner im Wort, nicht im Bilde, sich bewußt worden, auf ihn, auf seinen, von ihr gedachten Gegenstand, und auf seinen und dessen Namen, und weiß sie dabei zugleich sich, als Gedächtniß die den Namen, wie die Sprache überhaupt —, als Vernunft die den Gedanken erschaffende und erhaltende Macht, und die seinen Gegenstand denkende zu seyn, so muß ja wohl, wenn sie auf den Namen, Gedanken und Gegenstand im Verhältniß zu ihr selbst reflectirt, und für ihre Zwecke an dem bloßen Gedacht- und Benamtseyn des Gegenstandes nicht genug hat, dieser von ihr aus dem Grunde, daß sie sich als die denkende und der Sprache mächtig weiß, für den denkenden und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestatte. Hat sie dabei, indem ihr Gott von ihr als der Schöpfer der Welt gedacht wird, auf das Gesetz, die Ordnung und Zweckmäßigkeit der von ihm erschaffnen Welt reflectirt, so ist dadurch im Grunde ihrer Anerkenntniß nichts geändert; er bleibt derselbe, denn nur sich weiß sie als die denkende, und die Welt, als die nur von ihr gedachte oder erkannte. Somit würde

freilich weder zu sagen seyn: der Mensch ist nach dem Bilde Gottes — noch: Gott ist nach dem Bilde des Menschen — wohl aber: er ist nach dessen Gedanken und Wort erschaffen, indem die Schmach des Gedankenlosen und Stummen — die des Götzen — durch das Denken und Sprechen eben des Menschen von ihm genommen sey.

Aber was ist's doch mit der den Gedanken und die Sprache erschaffenden Macht, wenn das persönliche Subject bei dieser Frage, statt, wie es im Verhältniß zu ihm selbst muß, bei ihr auf sich zu reflectiren, in seinem Verhältniß zu dem unbedingt activen Gedanken, der ihm geworden, von sich abstrahirt, und allein aus ihm sein Denken auf ihn richtet? Das ist's, daß es, mittelst seiner zur Erkenntniß des Gegenstandes, der ihn enthält, und durch den es seiner theilhaftig worden, als des denkenden gebracht, diese Macht für in ihm, dem denkenden, gegründet anerkennt; das Wort ist Gott, und, indem er, die Negation des Nichts, — oder: das Princip der Macht des sich selbst producirenden Daseyns, Lebens und Bewußtseyns; er spricht zu dem, das nicht

stimmungen, die sie, empfindend, vorstellend, denkend, sich gegeben hat, und was insbesondre den des Gegenstandes betrifft, wenigstens nach Verschiedenheit der Sprachen, deren Schöpferin sie ist, verschieden. Ihr Werth — der beider Namen — in Bezug auf das absolute Verhältniß des unabhängigen Gedankens zu seinem Gegenstande, des Gegenstandes zu ihm, also seiner zu ihm selbst, ist, wie oben bemerkt worden, ein relativer, — im Verhältniß des nur selbstständigen Subjects, das sie giebt, zu ihm, das ihrer sich bedient, kein Werth, sondern blos ein, und zwar veränderlicher Preis: verba valent, ut nummi. — Ihre Verehrung in Bezug auf das absolute Verhältniß ist erkennend und frei, im relativen erheuchelt und knechtisch, dort ein den Namen in der Erkenntniß dessen, den er bezeichnet, und der Erkenntniß wegen, — hier ein ihn in der erlogenen und vorgelogenen Unerforschlichkeit desselben, und seiner herkömmlichen Autorität wegen Preisen; dort Andacht, hier zwar nicht Bilder- und Hand-, aber Namen- und Mauldienst.

Uebrigens steht die Frage nach dem logischen Werthe des Namens, den der unabhängige Gedanke sich, und den ihm, seiner theilhaftig, zugleich die nur selbstständige Intelligenz — als diesen und jenen, als irgend einen — giebt, mit der nach dem Ursprunge der Sprache in einem Zusammenhange, der die Erforschung ihres Ursprungs zur wissenschaftlichen macht, denn in diesem Zusammenhange schränkt sich das Interesse an demselben nicht auf das Verhältniß der subjectiven Intelligenz zu ihr selbst und zur — Natur ein, und hat die Frage nach ihm eine Bestimmung, in der sie von einer Akademie der Wissenschaften aufgegeben zu werden würdig war, und der Versuch ihrer Beantwortung, wenn ihm die Idee der Unabhängigkeit von Sub- und Object vorsteht, dessen würdig ist, daß er gemacht werde.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen

zu

einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lücke'schen Commentar.

Von

Dr. Bleek.

Erste Abtheilung.

Aus Kap. I. II.

Unter den exegetischen Werken neuerer Zeit, welche auf einem gründlichen, umfassenden und tief eindringenden Stu-

neuere Arbeiten über denselben Gegenstand nicht erreichte noch übertroffene Auslegung meines verehrten Freundes um so lieber an, als ich wünsche, zur Vervollkommnung dieses Werkes auch von meiner Seite einige Scherflein beizutragen, zumal da ich keine Gelegenheit gehabt habe, einer mir beim Erscheinen des zweiten Bandes von Seiten des Herrn Verfassers zugekommenen Aufforderung zu einer umfassenderen Kritik des Werkes zu entsprechen. Eine solche beabsichtige ich denn auch jetzt nicht hier zu liefern, sondern ich will nur einige einzelne Stellen des Evangeliums behandeln, und zwar nicht ausschließlich, aber doch vornemlich solche, in deren Auffassung ich nicht umhin kann mein Urtheil von dem meines Freundes abweichen zu lassen. Daß dabei auch eine entweder ausdrückliche oder wenigstens stillschweigende Berücksichtigung der Ansichten anderer älterer und neuerer Ausleger nicht ganz ausgeschlossen seyn wird, versteht sich von selbst.

1. Cap. 1, 9 — 13.

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον κ. τ. λ.

Bei diesem ganzen Abschnitte ist besonders das streitig, ob hier von der Wirksamkeit des Logos vor der Fleischwerdung die Rede ist oder von der des fleischgewordenen Sohnes Gottes. Auf das vorfleischliche Seyn und Wirken beziehen es unter andern auch Lücke und Tholuck a) u. a. Mir ist dagegen entschieden die andere Auffassung die richtige. Es entscheidet sich diese Frage schon durch die Auffassung des *ἐρχόμενον* V. 9. Es kann zwar wohl als sicher angenommen werden, daß die Worte *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* nicht eine Apposition zu *πάντα ἄνθρωπον* bilden, wie noch mein geehrter Freund und College, Herr

a) Wenigstens noch in der zweiten Aufl. (1828), wornach hier überall angeführt werden wird.

Dr. Klee, sie faßt a), sondern in Verbindung mit ἦν das Prädicat zu τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. Wenn nun Lücke und die anderen Ausleger, welche hier von dem vorfleischlichen Logos gehandelt glauben, das ἐρχόμενον betrachten als für das Futurum oder Futurascens stehend: so berufen sie sich auf den in Ansehung dieses Partizips, wo es von dem Erscheinen des Messias steht, im N. T. stattfindenden Sprachgebrauch; aber, wie mir scheint, nicht auf genügende Weise. Denn allerdings zwar steht ἐρχόμενος vom Messias mehrmals, auch wo von seinem erst bevorstehenden, noch erwarteten Kommen die Rede ist; so Matth. 11, 3. Luc. 7, 19. (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;) Matth. 3, 11. Apgsch. 19, 4; und mit εἰς τὸν κόσμον verbunden Joh. 6, 14. 11, 27. Allein in solcher Verbindung will der Ausdruck offenbar dies sagen: der kommende d. h. der bestimmte, von dem wir wissen, daß er kommt, den göttlichen Verheißungen ge-

a) Und so schon die Peschito und Vulgata, Erasmus, Luther, Wolf, Griesbach, Paulus u. a. Abgesehen davon, daß die Worte dann einen ziemlich müßigen Zusatz abgeben würden: „welches erleuchtet jeden Menschen, der in die

mäß a); wo denn aber in dem Ausdruck an sich auch gar nicht liegt, sondern nur in der anderweitigen Verbindung und dem Zusammenhange, ob das Kommen desselben erst ein zukünftiges sey oder ein schon vor sich gehendes. Niemals steht aber da das Particip ἐρχόμενος ohne den Artikel, und der würde auch hier nicht fehlen, wenn es hiernach sollte aufgefaßt werden dürfen. Dann würde es seyn: „das wahre Licht, das da alle Menschen erleuchtet, war das, das da kommen sollte, von welchem wir wissen, daß es nach dem göttlichen Rathschlusse kommen sollte" b). Aber weder mit dem Artikel, noch auch — und noch weniger — ohne denselben, wie es hier lautet: ἦν ἐρχόμενον, läßt es sich fassen als ohne weiteres stehend für ἦν ἐλευσόμενον, und zwar so, wie namentlich Lücke, Tholuck es nehmen, daß dadurch das nahe Bevorstehen seiner Erscheinung bezeichnet würde. Lücke: „das wahrhaftige Licht .... war (nah) kommend (?) in die Welt." Tholuck: „es war aber damals bei Gott beschlossen, daß das Licht in ganz Kurzem erscheinen sollte." Wie das in den Worten liegen kann, sehe ich nicht ein. Die einzig natürliche Auffassung scheint mir die auch schon von früheren Auslegern (als Kyrill, Augustin, Grotius, Calov, Vatablus, Lampe, Vitringa u. a.) befolgte zu seyn, wo das ἦν ἐρχόμενον als historisches Tempus gefaßt wird: es kam das wahrhaftige c) Licht, welches alle Menschen erleuchtet, in die

a) Sollte dieser Terminus, so bestimmt vom Messias gebraucht, nicht vielleicht zunächst aus der jedenfalls messianisch gedeuteten Stelle Ps. 118, 26 (εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) geflossen seyn? Vergl. Joh. 12, 13. Matth. 21, 9. Luc. 19, 38.

b) Aehnlich Schott (Opusc. I p. 19 sq.), nur daß er es nicht als Prädicat, sondern als Epitheton zu nehmen scheint: Quae quidem lux erat (s. est) verissima, homines omnes collustrans, illa (quae dici solet) in mundum ventura.

c) ἀληθινόν heißt es schwerlich, wie Tholuck meint, im Gegen-

Welt. So ist hier dann auch ein natürlicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Indem die fünf ersten Verse von dem Seyn und Walten des Logos vor der Fleischwerdung handeln, und die drei folgenden von dem Zeugen, der der Erscheinung desselben auf Erden unmittelbar vorherging, geht der Evangelist jetzt auf sehr angemessene Weise zu dieser sichtbarlichen Erscheinung des Logos selbst über, was eben hier und anderswo durch das Kommen des Lichtes in die Welt bezeichnet wird. Dieses **Kommen in die Welt** fand nun zwar eigentlich schon bei der Fleischwerdung, der leiblichen Geburt des Erlösers statt, kam aber doch der Welt zur Anschauung erst seit dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit, nachdem er sich dazu durch die Taufe im Jordan gleichsam hatte einweihen lassen. Daher kann es nicht auffallen, daß der Evangelist dieses Kommen des Lichtes in die Welt erst auf das vom Täufer darüber abgelegte Zeugniß folgen läßt, wenn gleich es eigentlich damals schon in der Welt d. h. auf Erden war: eben so bezeichnet der Täufer selbst Jesum, den Messias, als: *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* V. 15. 27. 30.

Die hier geltend gemachte Auffassung des 9ten Verses bestimmt denn nun sogleich auch die der folgenden Verse, wie sie auf der andern Seite in deren Inhalte ihre Bestätigung findet. Das gilt namentlich schon von dem zunächst folgenden Gliede: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*. So wie dieses Glied sich fortschreitend an das Vorhergehende anschließt, glaube ich kann kein Zweifel seyn, daß das *εἶναι*

---

saß gegen das eigentliche, natürliche Licht, sondern gegen solche, welche, wie den Zeugniß ablegenden Täufer, mancher auch wohl schon für das Licht selbst zu halten geneigt seyn konnte, während ihnen dieser Name doch allenfalls nur in einem untergeordneten Sinne zukommen konnte, dagegen das wahrhaftige Licht, das Licht *κατ᾽ ἐξοχήν*, nur das war, worüber Johannes Zeugniß ablegte.

ἐν τῷ κόσμῳ von demjenigen Seyn in der Welt zu verstehen ist, welches die Folge des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον war: es war — jetzt, nach diesem Kommen in die Welt — in der Welt. Sicher falsch ist, wenn Herder, Lücke, Tholuck u. a. es von demjenigen Seyn des Logos in der Welt verstehen, welches schon vor der Fleischwerdung stattfand: „es war zwar schon bisher in der Welt, aber von derselben nicht erkannt worden." Es ist vielmehr der κόσμος in dieser Verbindung auf nicht andere Weise zu nehmen, als wie in allen Stellen, wo von einem Kommen des Sohnes Gottes oder des Messias in die Welt oder von einem Sich-Entfernen desselben aus der Welt die Rede ist, nämlich von der sichtbaren Welt und namentlich von unserer Erde als dem Wohnsitze des Menschengeschlechts. Darnach bezieht sich denn auch das letzte Glied dieses 10ten Verses: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω auf den Mangel an Aufnahme und Anerkennung, den der Logos von Seiten der Welt nach seiner Fleischwerdung fand. Er war bestimmt, indem er in der Welt erschien, die ganze Welt mit seinem Lichte zu erleuchten und zu durchdringen; aber die Welt, als Ganzes betrachtet, erkannte ihn nicht an als das, was er war, und stieß sein Licht von sich, so daß die wenigen einzelnen, welche dasselbe in sich einließen, eben dadurch als aus der Welt gesondert erschienen. Was aber das mittlere Glied dieses Verses betrifft: καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, so hat dieses in seiner Stellung zwischen den beiden anderen immer etwas Eigenes, was sich aber nicht wesentlich ändert, mag man diese letzteren auf die eine oder die andere Weise fassen. Es ist eine unperiodische, hebräisch-artige Verbindung. Wir lösen es uns für den Sinn am natürlichsten in einen relativen Satz auf: er war in der Welt, welche durch ihn ihr Daseyn erhalten hatte; oder, wie Schott und Kuinöl, so daß es noch mehr zum Folgenden gezogen wird: er war (jetzt) in der Welt;

doch die Welt, obwohl durch ihn erschaffen, erkannte ihn nicht.

Bei dem folgenden Verse: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον* wird die durch den ganzen Abschnitt hindurchgehende Differenz in der Auffassung der Zeit, von der die Rede ist, noch durchkreuzt durch eine andere Differenz, die sich auf den weiteren oder engeren Umfang der Begriffe *τὰ ἴδια* und *οἱ ἴδιοι* bezieht. Während manche Ausleger glauben, durch *τὰ ἴδια* werde eben der *κόσμος*, die Welt oder die Erde als das dem Logos angehörige Eigenthum bezeichnet, wiefern sie durch ihn erschaffen sey, und so durch *οἱ ἴδιοι* die Menschen überhaupt, beziehen andere diese Ausdrücke auf das israelitische Land und Volk als das von Gott zu dem besonderen Eigenthum des Logos erwählte Theil, in welchem er schon vor der Fleischwerdung sich durch wiederholte Offenbarungen und besondere Führungen wirksam bewies, und dem er seit der Fleischwerdung wiederum auf ganz besondere Weise angehörig erschien, da er dem Fleische nach aus diesem Bundesvolke hervorging. Beide Auffassungen erwähnt schon Theophylakt. Die erstere ist noch wieder besonders von Schott und Kuinöl geltend

wir auch hier eine sehr natürliche Fortschreitung des Gedankens, wenn der allgemeine Satz des vorhergehenden Verses, daß der Logos bei seinem persönlichen Erscheinen in der von ihm erschaffenen Welt von dieser nicht erkannt worden sey, hier näher dahin bestimmt wird, daß, wo er auftrat ohne Aufnahme zu finden, gerade der Theil der Welt war, der zu ihm noch in einem besonders nahen Verhältnisse stand, der ihm als sein besonderes Eigenthum angehörte. Die gebrauchten Ausdrücke selbst aber, wenn sie auch den weiteren Begriff nicht unmöglich machen, lassen eben sowohl den engeren zu und sind bei dessen Annahme selbst noch natürlicher. Nehmen wir aber diesen an, so ist die ganze Ausdrucksweise dieses Verses offenbar nur dann angemessen, wenn er auf die Fleischwerdung des Logos und auf die Verwerfung des Fleischgewordenen durch seine Volksgenossen bezogen wird, nicht aber bei der von Lücke befolgten Beziehung auf die alttestamentlichen Offenbarungen. Denn in dem letzteren Falle würde doch vor allem mit an diejenigen Offenbarungen zu denken seyn, durch welche Israel zuerst zu dem Volke Gottes erwählt ward, und bei welchen dasselbe auch noch nicht als *τὰ ἴδια τοῦ λόγου* betrachtet werden konnte; da würde denn auch der Evangelist sich schwerlich dieses Ausdruckes bedient haben: *ἦλθεν εἰς τὰ ἴδια*, so wenig als von der Schöpfung der Welt auf natürliche Weise würde gesagt werden können: *ἔκτισεν ὁ θεὸς τὰ ἴδια*. Vielmehr, wäre hier von den Offenbarungen vor der Fleischwerdung des Logos die Rede, so müßten die Ausdrücke ohne Zweifel in dem allgemeineren Sinne genommen werden, von der durch ihn erschaffenen Welt und der Menschheit überhaupt. Aber auch die beiden folgenden Verse (12. 13) dienen wieder dazu, die von uns befolgte Auffassung zu bestätigen. Denn wenn es hier — in der Beschränkung der früheren allgemeinen Sätze, daß die Welt ihn nicht erkannt und die Seinen ihn nicht auf-

genommen hätten — heißt, daß er allen denjenigen, die ihn — im Gegensatze gegen die Masse — aufnahmen, Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden (*τέκνα θεοῦ γενέσθαι*), so, glaube ich, kann wohl kein Zweifel seyn, daß dieser Begriff der Kindschaft Gottes hier in dem eminenteren Sinne gemeint ist, worin sie nur denjenigen zu Theil wird, welche durch den Glauben dem neuen Bunde angehören. Dann aber würde Johannes sich auf diese Weise schwerlich in Beziehung auf die Gläubigen des alten Bundes als die schon vor Christo gewordenen Kinder Gottes ausgedrückt haben; und noch weniger würde er diese ohne weiteres als solche bezeichnet haben, die an seinen Namen glauben (*τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*). Dieser Ausdruck bezeichnet nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zu bestimmt das Eigenthümliche des christlichen Glaubens, wie er sich auf den erschienenen, in die Welt gekommenen Sohn Gottes bezieht, als daß die Deutung desselben von einem Glauben an den künftigen Messias oder an das Wort Gottes vor seiner Fleischwerdung zu rechtfertigen wäre. Wie überwiegend eben darauf auch die folgenden Ausdrücke führen, wo die hier gemeinten Kinder Gottes als solche

aus Gott geboren seyen, braucht nur erinnert zu werden. Ich wenigstens kann mir nicht denken, daß Johannes sich hätte auf solche Weise ausdrücken können, wenn er nur die Einwirkungen des Logos auf die Frommen des alten Bundes vor Augen gehabt hätte.

Das Einzige, was sich gegen die hier wieder geltend gemachte Auffassung dieses Abschnittes mit einigem Scheine anführen läßt, ist die Weise, wie sich hieran der folgende Abschnitt in V. 14. anschließt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. τ. λ.* Wenn schon im Vorhergehenden von dem in die Welt gekommenen, d. h. fleischgewordenen Logos die Rede ist, so hat die Weise, wie hier wieder diese Fleischwerdung erwähnt wird, etwas Auffallendes, und natürlicher würde der Gedankenfortschritt seyn, wenn bisher von seiner Wirksamkeit im alten Bunde, vor seiner Fleischwerdung, wäre gehandelt worden. Indessen spricht dagegen, wie wir gesehen haben, zu vielerlei und zu entschieden, als daß wir uns dazu entschließen dürften a).

---

gebildet haben. Wir können das Wort hier schwerlich anders fassen als für einen allgemeineren Begriff, worin beide Geschlechter, das männliche und das weibliche, gemeinschaftlich umfaßt werden, nemlich in Beziehung auf ihre sinnliche Natur und namentlich den Geschlechtstrieb. Was nun dann das andere betrifft, *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, so möchte ich am liebsten glauben, daß auch hierin nach der Absicht des Evangelisten weniger der Begriff des männlichen Geschlechtes zu urgiren sey, als vielmehr der des Bewußten, im Gegensatze gegen das mehr Bewußtlose der *σάρξ*, nemlich so: nicht geboren aus fleischlichem Gelüste noch auch aus dem Willen eines Menschen überhaupt, so daß der Mensch, auch abgesehen von dem Geschlechtstriebe und seiner sinnlichen Natur überhaupt, durch seinen Willen solche Söhne hervorbringen könnte.

a) Auch bei der anderen von Lücke u. a. befolgten Auffassung würde der Inhalt des Prologs sich nicht rein nach der geschichtlichen Folge fortbewegen. Denn alsdann müßte V. 1—13 auf die Wirksamkeit des Logos während des ganzen Verlaufes des alten Bundes bezogen werden, und zwar würde sonder

Wir müssen uns die Sache nur so denken, — und das hat auch nicht so besondere Schwierigkeit —, daß der Evangelist hier wieder aufnimmt, was er schon V. 9. ausgesprochen hatte, das Kommen des Logos in die Welt. Nachdem er in den dazwischen liegenden Versen einiges von den Folgen seiner Erscheinung bemerkt hat, gibt er jetzt bestimmter an, welcher Art dieses Kommen in die Welt gewesen sey, nämlich ein Erscheinen in einer menschlichen Persönlichkeit, die sich den Augen der Menschen sichtbarlich hinstellte. Die Anknüpfung aber grade mit der Conjunction *καί* hat ihren Grund nur in dem hebraisirenden Stil des Evangelisten, denn sonst würde etwa ein *οὖν* deutlicher und angemessener gewesen seyn a).

2. Cap. 1, 21.

ὁ προφήτης εἶ σύ;

Zur Erläuterung dessen, was Lücke hierüber bemerkt und was, wenn ich es recht verstehe, mir das Richtige

---

Zweifel vornehmlich an seine Einwirkung auf die Patriarchen und auf andere Fromme der frühern Vorzeit zu denken seyn. Und
doch faßt man V. 9. so auf, daß darin das nahe bevorstehende

scheint, bemerke ich Folgendes. Die Stelle 5 Mos. 18, 15., wo den Israeliten verkündigt wird, Jehovah werde aus ihrer Mitte einen Propheten erwecken gleich dem Mose (ὡς ἐμέ), den sollten sie hören, ward von den Juden nicht als allgemeine Verheißung über die Propheten aufgefaßt, die nach dem Mose in seinem Geiste auftreten würden, sondern als bestimmte Ankündigung eines einzelnen ihm gleichen Propheten. Bei der weitern Ausbildung der messianischen Vorstellungen scheinen nun manche unter diesem vom Mose verheißenen Propheten bestimmt den Messias selbst verstanden zu haben. Auf Jesum als Messias wird der Spruch namentlich vom Apostel Petrus bezogen, Apg. 3, 22., und eben so wahrscheinlich vom Stephanus, ibid. 7, 37. So scheinen es auch die Juden gemeint zu haben, welche nach dem Wunder der Speisung ausriefen: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (Joh. 6, 14.). Andere dagegen bezogen es auf eine vom Messias noch verschiedene Person, deren Erscheinung sie sich jedoch mit der Ankunft des Messias verbunden dachten gleich wie die des Elias. So wird es Joh. 7, 40. 41. als zwei verschiedene Vorstellungen des Volkes über Jesum aufgeführt, daß einige von ihm gesagt hätten: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης, andere: οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. Und eben so wird es auch an unserer Stelle und V. 25. als zwei nicht dieselbigen Vorstellungen über den Täufer angeführt, die, daß er der Christ, und die, daß er der Prophet sey, und der Sinn unserer Frage ist der: wenn er weder der Messias sey, noch der vom Maleachi als Vorläufer des Messias angekündigte Elias, ob er denn etwa der Prophet sey, von dessen Erscheinung in jener Gesetzesstelle die Rede sey; wobei nicht nöthig ist

---

findet hier eine reine Wiederaufnahme — nur in bestimmteren Ausdrücken — des schon vorher ausgesprochenen Kommens in die Welt statt.

vorauszusetzen, daß diejenigen, welche diese Frage aufwarfen, über das Verhältniß dieses vom Mose verheißenen Propheten zu dem Messias, so wie zu dem Elias eine bestimmte und klare Vorstellung gehabt haben. Eben so wenig ist Grund anzunehmen, daß dieselben bestimmt an den Jeremia gedacht, wenn gleich grade dieser Prophet zur Zeit des Messias oder als unmittelbarer Vorläufer desselben erwartet ward, wie wir ersehen aus Matth. 16, 14.; vergl. 2 Makkab. 15, 14. Diese Erwartung über den Jeremia hatte sich ursprünglich von einem ganz andern Puncte aus gebildet. Sie hängt zusammen mit der schon 2 Makkab. 2, 7. angedeuteten und bei spätern Juden öfters sich findenden Vorstellung, daß bei der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer Jeremia die Bundeslade an einem sichern Orte geborgen habe und dieselbe zur Zeit des Messias wieder zum Vorschein bringen werde. Wenn nun auch nicht unwahrscheinlich ist, daß, nachdem diese Vorstellung sich gebildet hatte, eben darauf später von manchen jene Stelle des Deuteronomiums bezogen ward, so ist doch nicht nöthig anzunehmen, daß hier die jüdischen Abgeordneten grade bestimmt an den Jeremia gedacht haben, sondern es genügt

des Täufers über Jesum (Matth. 3, 11., Luk. 3, 16., Mark. 1, 7.) ist mit dem von unserm Evangelisten hier (V. 26. 27.) mitgetheilten so verwandt, selbst im griechischen Ausdrucke, daß wohl die höchste Wahrscheinlichkeit stattfindet, daß es ein und derselbige Ausspruch ist, nicht aber, wie manche Ausleger (auch Tholuck) meinen, zwei verschiedene, die der Zeit nach auf einander gefolgt seyen. Bei allen dreien aber wird dieses Zeugniß vor der Taufe Christi aufgeführt. Allein bei der ganzen Beschaffenheit der drei ersten Evangelien an sich und ihrem Verhältniß zu einander läßt sich aus der Stellung einzelner Begebenheiten in ihnen, auch wo sie darin übereinstimmen, über die wirkliche chronologische Aufeinanderfolge derselben kein irgend so sicherer Schluß ziehen, daß wir nicht berechtigt wären, wo sich aus der Darstellung des Johannes bestimmt ein anderes Verhältniß ergibt, diesen Evangelisten durchaus zum Grunde zu legen und darnach die Darstellung der andern zu beurtheilen, zu ergänzen oder zu berichtigen. Nun ist, was das zweite vom Johannes berichtete Zeugniß des Täufers über Jesum betrifft (V. 29 ff.), kein Streit, daß dasselbe erst nach der Taufe des Herrn fällt; es wird dort ausdrücklich auf das Zeichen hingewiesen, welches, wie wir aus den andern Evangelien wissen, ihm bei der Taufe Christi über ihn zu Theil ward; und zwar kann nach der Weise, wie der Täufer sich ausdrückt, nicht gezweifelt werden, daß seitdem schon einige Zeit verflossen war. Es kommt daher nur darauf an, wie viel das zweite Zeugniß später fällt als das erste. Das aber ist in dem τῇ ἐπαύριον V. 29. genau angegeben. Folgen wir dieser Angabe, daß das erstere Zeugniß nur einen Tag früher abgelegt sey, als das zweite, so muß nothwendig auch jenes später fallen als die Taufe, da sich diese nicht in den zwischen beiden Zeugnissen liegenden Raum Eines Tages bringen läßt. Das erkennt auch Lücke an. Er will daher mit andern

Auslegern nach dem Vorgange des Ludwig Cappellus das τῇ ἐπαύριον in dem weiteren unbestimmteren Sinne nehmen: an einem andern Tage, später einmal. Dann würde es allerdings eben keine Schwierigkeit machen, die Taufe in die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Zeugnisse zu setzen; allein diese Auffassung läßt sich aus dem Sprachgebrauche durchaus nicht rechtfertigen, weder dem classischen noch dem hellenistischen. Bei keinem Schriftsteller läßt sich nachweisen, daß es anders gemeint ist, als wie ein bestimmter Begriff, welcher nicht irgend einen, sondern bestimmt den folgenden Tag bezeichnet. Man müßte sich denn denken, daß es grade eine Eigenthümlichkeit des johanneischen Sprachgebrauchs sey, den Ausdruck eben so unbestimmt zu setzen, wie z. B. Matthäus sein τότε, und dafür hat man sich wohl auf die öftere Wiederkehr desselben bei ihm berufen. Allein keine der Stellen (es findet sich noch V. 35. 44. 6, 22. 12, 12.) gibt hinreichende Veranlassung, von der durch den Sprachgebrauch allein gerechtfertigten Bedeutung abzugehen. Daß es 6, 22. bestimmt den folgenden Tag bezeichnet, ist aus dem Zusammenhange sicher und allge-

nach ist es für mich wenigstens entschieden, daß auch dieses erste vom Johannes erwähnte Zeugniß des Täufers erst nach der Taufe des Erlösers fällt. Nur ist es wohl nicht lange nach derselben gefallen, sondern in eine Zeit, wo Jesus noch nicht grade ganz öffentlich als Lehrer aufgetreten war. Denn darauf werden wir allerdings durch das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (V. 27.) geführt. Uns aber die Sache so zu denken, werden wir, wie mir scheint, durch nichts gehindert.

4. Cap. 1, 32—34.

τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν κ. τ. λ.

Unter den neuern Auslegern hat nicht leicht jemand mit größerem Nachdrucke wie Lücke darauf bestanden, daß

eignet hatte, an welchem sich Andreas und Johannes selbst zu Christo begeben hatten, oder vielleicht einen Tag später, und darüber läßt sich nicht leicht entscheiden. Aber auch wie der dritte Tag Cap. 2, 1. gemeint sey, ist nicht recht klar und sicher. Man könnte leicht geneigt seyn, den dritten Tag von demselben Puncte an zu rechnen, wie den 1, 44. erwähnten folgenden Tag, also auch von der Berufung des Petrus. Da aber dort das τῇ ἐπαύριον blos in Beziehung auf das zunächst Vorhergehende steht, ohne Hinblick auf das V. 35. bezeichnete τῇ ἐπαύριον, so ist wohl bei weitem am wahrscheinlichsten, daß auch 2, 1. der dritte Tag gemeint ist in Verhältniß zu dem zuletzt vorher Erzählten, also: drei Tage nachdem Nathanael war zu dem Erlöser bekehrt worden. Aber eine andere Frage ist, ob, wie man gewöhnlich ohne weiteres voraussetzt, jenes Gespräch Christi mit dem Nathanael an demselben Tage stattgefunden habe, an welchem Jesus den Philippus gefunden hatte und an demselben Orte, oder vielleicht zu einer etwas spätern Zeit und in einer andern Gegend, schon näher hin nach Galiläa, wenn nicht in Galiläa selbst. Dann würden wir zwischen dem ersten Zutritte der Jünger zu dem Erlöser in Peräa und dem im galiläischen Kana verrichteten Zeichen einen etwas größern Zwischenraum gewinnen; und das ist ein Umstand, wodurch sich eine solche Annahme mir sehr empfiehlt, wenn sie auch dadurch nicht grade nothwendig wird.

das dem Täufer zur Erkennung Jesu als des Messias und Sohnes Gottes zu Theil gewordene Zeichen eine äußerliche Erscheinung gewesen sey und in einer wirklichen auf deu Heiland herabgekommenen Taube als dem Symbol des heiligen Geistes bestanden habe. Eine abweichende Erklärung, die nur an eine innerliche Thatsache denken wolle, an eine innerliche Anschauung, welche im Gemüthe des Täufers gewirkt sey, rechnet er zu den „Entzückungsexegesen und verzückten Erklärungen, die jeder besonnene Forscher verwerfe," und zu deren Widerlegung es nicht der Mühe lohne noch ein Wort zu verlieren. Gleichwohl trage ich kein Bedenken, eine solche Vorstellung, die bekanntlich schon von verschiedenen Kirchenvätern, namentlich dem Origenes, gebilligt wird, für die richtige zu erklären. So wie bei unserm Evangelisten das Zeichen als auf dem Zeugnisse des Täufers beruhend aufgeführt wird (καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης, λέγων· ὅτι τεθέαμαι κ. τ. λ.) und wie dieser es bezeichnet als etwas, was er geschaut habe in Folge einer ihm schon früher darüber gewordenen göttlichen Ankündigung, ist nicht irgend wahrscheinlich, daß dieses Zeichen auch noch andern, die etwa außer dem Erlöser und dem Täufer bei der Taufe des Herrn anwesend waren, zu Theil geworden sey; und als sicher können wir wohl ansehen, daß der Bericht über dieses Zeichen nur allein auf dem Zeugnisse des Täufers beruht, über welches wir keinen zuverlässigeren Gewährsmann haben können als unsern Evangelisten, der uns dasselbe ohne Zweifel mit den eigenen Worten des Täufers mitgetheilt hat. Wir haben daher gewiß volle Befugniß, für die Beurtheilung der Thatsache den Johannes grade auch hier zum Grunde zu legen, und von dem Berichte der andern Evangelisten uns nur solches anzueignen, was mit dieser ursprünglichsten Darstellung sich auf natürliche Weise vereinigen läßt. Betrachten wir nun die Aussage des Täufers beim Johan-

nes, so ergibt sich zuvörderst so viel aus seinen Worten deutlich, daß es eine einzelne und daher in einen bestimmten Zeitraum eingeschlossene Thatsache war, durch welche ihm der früher an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung gemäß Jesus als der Sohn Gottes, der da mit dem heiligen Geiste taufen werde, bezeugt ward. Und da haben wir wohl schwerlich Ursache, es irgend in Zweifel zu ziehen, daß dies eben bei der Gelegenheit gewesen sey, bei welcher die drei ersten Evangelien es einstimmig erzählen, bei der Taufe des Erlösers im Jordan a). Aber schwerlich läßt sich glauben, daß der Täufer, wenn er hätte sagen wollen, es sey wirklich eine Taube als Zeichen oder Symbol des heiligen Geistes vom Himmel herabgekommen und habe sich auf Jesum niedergelassen, sich dafür hätte so ausdrücken können: er habe den heiligen Geist gleich einer Taube vom Himmel herabkommen sehen; hier ist ja von dem Herabkommen einer Taube durchaus nicht die Rede, sondern nur von dem Herabkommen des Geistes gleich einer Taube. Es wird blos der herabkommende heilige Geist mit einer Taube verglichen. Zweifelhaft kann man nur darüber seyn, ob diese Vergleichung sich auf die Gestalt und Form bezieht, worin sich dem Täufer der heilige Geist selbst darstellte, oder auf die Art und Weise des Herabschwebens, ob also das *ὡς περιστεράν* auf *τὸ πνεῦμα* zu beziehen ist oder auf *καταβαῖνον*; und hier werden wir wohl schon nach der Stellung der Worte (*καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ*) kein Bedenken tragen, uns für die letztere Verbindung zu entscheiden; wo sich denn die schon von Anderen angezogene Stelle tract. Chagiga c. 2. vergleichen läßt: Spiritus Dei ferebatur super aqua sicut columba, quae in-

---

a) Anders urtheilt mein Freund Usteri (Stud. u. Krit. Bd. II. Hft. 3. S. 448.), mit dem ich sonst in den meisten Puncten übereinstimme.

cumbit pullis suis a). Hier fragt sich nun, welcher Art denn das Schauen war, worin sich dem Täufer solchergestalt das Herabschweben des Geistes dargestellt hatte, ob ein leibliches, das er mit dem äußeren Gesichtssinne übte, oder ein innerliches, welches durch das geöffnete innere Auge des Geistes geschah. Gegen die erstere Auffassung — und zugleich dann auch wieder gegen die Annahme einer wirklichen Taube — scheint schon der Umstand zu sprechen, daß dieses Zeichen nur allein vom Johannes geschaut ist, während, wenn es ein äußerlicher, in den äußern Gesichtssinn fallender Gegenstand gewesen wäre, derselbe sich auch dem Auge anderer Anwesenden würde dargestellt haben, und doch nicht eben Grund ist anzunehmen, daß bei der Taufe Jesu niemand weder vom Volke, noch von den Jüngern des Täufers anwesend gewesen sey. Noch mehr spricht dagegen, daß der Täufer das herabgekommene πνεῦμα schaute als μένον ἐπ' αὐτόν, worauf offenbar ein ganz besonderer Nachdruck liegt, ein größerer als auf dem ὡς περιστεράν, wie sich daraus ergibt, daß schon in der göttlichen Ankündigung darüber jener Zug ausdrücklich mit hervorgehoben ist, nicht aber

eine Taube als Symbol des Geistes oder der Geist selbst in der sichtbaren Form einer Taube oder eines andern körperlichen Gegenstandes sich auf den Erlöser niederließ, so hätte das Verweilen eines solchen auf demselben doch nur ein momentanes seyn können, nicht aber ein anhaltendes; wenn auch allenfalls das Herabkommen, so läßt sich doch das anhaltende Bleiben des Geistes nicht wohl als ein solches denken, welches mit dem äußern Gesichtssinne wahrnehmbar war. Wir werden daher, wie mir scheint, allerdings überwiegend auf die andere Vorstellung geführt, daß an ein nicht leibliches, sondern ein geistiges Schauen in einer dem Täufer zu Theil gewordenen Vision die Rede sey; gegen welche Ansicht wohl niemand von daher einen Einwand entnehmen wird, daß die geschaute Thatsache doch mit einem sinnlichen Gegenstande verglichen wird, da wir das ja sowohl im A. als N. T. als die ganz gewöhnliche Anschauungsweise in Visionen finden, daß sich dem Seher auch übersinnliche Gegenstände unter sinnlichen Formen und Bildern darstellen.

Mit dieser Auffassung des Zeugnisses des Täufers läßt sich nun auch die Darstellung des Matthäus von der Taufe Jesu, so weit sie das dem Täufer dabei zu Theil gewordene Zeichen betrifft (Cap. 3, 16. 17.), sehr gut in Uebereinstimmung bringen, ja sie führt uns schon an sich betrachtet grade auf dieselbige Vorstellung. Wenn wir die Erzählung des Matthäus für sich betrachten, und bei der Erklärung nicht auf den offenbar weniger ursprünglichen Markus hinblicken, so wird wohl nicht leicht jemand darauf verfallen, V. 16. als Subject zu εἶδεν Jesum anzunehmen, obwohl dieser im ersten Hemistich Subject ist, sondern nur den Johannes; denn offenbar würde es eine ganz unnatürliche Ausdrucksweise seyn, Jesus habe gesehen den Geist herabsteigen und auf sich kommen. Viel natürlicher erscheint es, wenn als der Schauende ein anderer gefaßt wird, der sich in der Nähe desjenigen

befand, auf welchen der Geist herabkam a). Und diese Beziehung bestätigt sich auch durch die Vergleichung des folgenden Verses, wo die vom Himmel gehörte Stimme nicht an Jesum gerichtet ist, wie man doch wohl erwarten würde, wenn er im Vorhergehenden als das Subject des Sehens zu nehmen wäre. Von Jesu ist darin in der dritten Person die Rede, so daß sie also an andere gerichtet erscheint, und zwar hier zunächst an den Täufer. Dieser ist daher ohne Zweifel beim Matthäus, wenn wir dessen Darstellung auch rein für sich und abgesehen von dem Zeugnisse des Täufers selbst beim Johannes betrachten, als derjenige gemeint, welcher den Geist Gottes gesehen habe gleich einer Taube herabkommen und sich auf Jesum niederlassen. Ist nun aber der Täufer bei εἶδεν Subject, so kann kein Zweifel seyn, daß auf denselben sich auch im vorhergehenden Gliede (καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί) das Pronomen αὐτῷ bezieht, nicht aber, wie die meisten Ausleger es fassen, auf Jesum b). Dieser Ausdruck selbst aber: der Himmel öffnete sich ihm, dem Johannes, erlaubt uns sicher nicht an irgend eine natürliche durch den äußeren Sinn wahrnehmbare Erscheinung zu denken, weder an eine Vertreibung des Gewölkes, noch an eine Theilung desselben durch den herausfahrenden Blitz: dergleichen würde immer eine auch

---

a) Wie man behaupten kann, bei εἶδε werde Jesus als Subject durch die leges grammaticas durchaus nothwendig gefordert, oder, man würde sonst den Sprachgesetzen des N. T. gradezu widersprechen (Lücke S. 461. Fritzsche in Matth. p. 149.), vermag ich nicht einzusehen. Ein anderes freilich ist es beim Markus, wovon weiter unten.

b) Das αὐτῷ hat zwar einige nicht unbedeutende Autoritäten gegen sich (B. Sahid. Tol. Hilar. Vigil.), ist aber sicher echt; es erklärt sich ohne Zweifel leichter, wie es durch einzelne konnte ausgelassen werden, die sich in die Beziehung und Auffassung der Worte nicht gleich finden konnten, als wie es, wenn es ursprünglich fehlte, hätte in den Text eingeschaltet werden können.

allen andern Anwesenden in einem größern Umkreise sichtbare Erscheinung gewesen seyn, und schwerlich würde da der Gedanke, daß namentlich auch der Täufer Zeuge derselben gewesen sey, so ausgedrückt seyn, es habe sich der Himmel ihm geöffnet. Der Ausdruck führt uns auf etwas Uebersinnliches, was sich nur dem Täufer darstellte, und kann nicht wohl etwas anderes bezeichnen als daß ihm in einem erhöheten Zustande seines Bewußtseyns durch Oeffnung des innern Sinnes, des geistigen Auges gegeben worden sey, in den Himmel und dessen Ordnungen hineinzuschauen und eben dadurch zu schauen, was im folgenden Gliede angegeben ist, das einer Taube gleiche Herabkommen des Geistes Gottes auf Jesum. Auf diese Weise faßt es, wie bemerkt, namentlich schon Origenes contr. Cels. I, 10., der außer andern Stellen Joh. 1, 52. vergleicht, und vorher auf Ezech. 1, 1. verweist. Eben so Hieronymus in seinem Commentar zum Matthäus: Aperiuntur autem coeli non reseratione elementorum sed spiritualibus oculis, quibus et Ezechiel in principio voluminis sui apertos eos esse commemorat. Vergl. noch Apostgesch. 7, 56. Ist dieses nun aber richtig, so werden wir auch wohl uns leicht dafür entscheiden, daß die V. 17. erwähnte Stimme vom Himmel, welche Jesum als den geliebten Sohn Gottes bezeichnete, nicht von irgend einer äußerlich vernehmbaren — weder natürlichen noch übernatürlichen, weder articulirten noch unarticulirten — Stimme zu verstehen ist, sondern von derselben übernatürlichen innern Offenbarung, vermöge welcher der Täufer den heiligen Geist auf Jesum kommen sah; in derselben vernahm er die göttliche Stimme, welche ihn, und zwar wie wir aus seinen eigenen Worten beim Johannes sehen, gemäß einer frühern göttlichen Ankündigung, Jesum als den Sohn Gottes und Messias bezeichnete. Der Täufer aber brauchte in seinem Zeugnisse auf diese göttliche Stimme, welche eben so wie die Erscheinung des

Herabkommens des heiligen Geistes nur in Beziehung auf ihn geschah, sich nicht besonders zu berufen, da auch sie eine nur von ihm persönlich, nicht aber vom anwesenden Volke vernommene und mit jener Erscheinung selbst im Grunde eins und dasselbe war. So bietet demnach die Darstellung des Matthäus in dieser Hinsicht mit dem vom Johannes berichteten eigenen Zeugniß des Täufers eine ganz gute Harmonie dar; nur hat Matthäus ein nicht unwesentliches Moment ausgelassen, indem er blos von dem Herabkommen des Geistes auf Jesum redet, nicht aber zugleich von dem Bleiben desselben auf ihm, was doch allein den charakteristischen Unterschied des Messias und Sohnes Gottes von den mit dem Geiste Gottes auf momentane Weise versehenen Propheten des alten Bundes bildet. Doch hat der Verfasser des ersten Evangeliums dieses durch die besondere Hervorhebung der göttlichen Stimme gleichsam ergänzt. Weniger in Einklang ist dagegen Matth. V. 13—15. mit Joh. V. 31. 33. Denn wenn der Täufer behaupten konnte, er habe Jesum nicht gekannt, bis ihm derselbe durch jenes himmlische Zeichen kund gethan ward — mag man nun das οὐκ ᾔδειν αὐτόν blos von einem Nichtüberzeugtseyn

Messias bekannt gewesen wäre. Diese Schwierigkeit läßt sich wohl auf keine wahrscheinlichere Weise lösen als durch die auch von Gratz und Usteri befolgte Annahme, daß das erste unserer kanonischen Evangelien einem Gespräche zwischen Jesus und dem Täufer diese Stellung vor der Taufe gegeben hat, welches seinem wesentlichen Inhalte nach erst nach derselben vorgefallen war; welche Umstellung dann natürlich auf die Form desselben nicht ohne Einfluß geblieben seyn kann, indem sich dasselbe nicht, wie es jetzt bei dem Evangelisten erscheint, auf die noch vorzunehmende, sondern auf die bereits vollzogene Taufhandlung muß bezogen haben. In dem Evangelium der Ebioniten, dessen verwandtschaftliches Verhältniß zu unserm griechischen Matthäus eben so ausgemacht ist, als der eigentliche Grund desselben noch immer ungewiß, hatte auch wirklich ein Gespräch solchen Inhaltes zwischen dem Erlöser und dem Täufer diese Stellung inne, hinter der Taufhandlung und den damit verbundenen Erscheinungen. Als nämlich der Täufer die Stimme vom Himmel hörte und dadurch Jesum als den Sohn Gottes erkannte, da heißt es: *καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα* a). Wenn nun gleich der ganze Bericht von der Taufe Jesu, wie ihn uns Epiphanius nach diesem Evangelium mittheilt, weit entfernt ist, sich vor dem unseres kanonischen Matthäus durch den Anschein größerer Ursprünglichkeit auszuzeichnen, so scheint sich doch in demselben in dem hier in Betracht kommenden Puncte das Ursprüngliche erhalten zu haben, da nur unter dieser Voraussetzung sich jenes Gespräch mit dem authentischen Berichte des Evangelisten Johannes über das Zeugniß des Täufers vereinigen läßt.

---

a) Nach Epiphan. Haer. XXX. §. 13.

Bietet nun aber unser griechischer Matthäus in diesem Puncte eine nicht zu verkennende Ungenauigkeit dar, welche seine Darstellung gegen die des Johannes als eine weniger ursprüngliche erscheinen läßt, so trifft dieses den Lukas (3, 21. 22.) auch in der Darstellung der Erscheinung selbst, welche bei der Taufe Jesum als den mit dem heiligen Geiste gesalbten Sohn Gottes bezeichnete. Bei diesem Evangelisten, welcher das Gespräch zwischen dem Heilande und dem Täufer ganz ausgelassen hat und im Anfange auch selbst durch die Constructionsweise ein Streben nach Zusammenziehung der Erzählung kund gibt, verliert das himmlische Zeichen über die Sohnschaft Jesu ganz ihre unmittelbare Beziehung auf den Täufer. Während es beim Matthäus heißt, ihm, dem Täufer, habe sich der Himmel geöffnet und er habe den Geist Gottes auf Jesum herabkommen sehen, lautet es beim Lukas ganz im Allgemeinen, es habe sich der Himmel geöffnet und es sey der heilige Geist auf Jesum herabgestiegen; was uns, hätten wir blos dieses Evangelium oder könnten wir dessen Darstellung als die ursprünglichste anerkennen, allerdings veranlassen würde, an irgend eine äußerliche, in den leiblichen Gesichtssinn fallende und für alle Anwesen-

welche Jesum als den Sohn Gottes bezeichnet hat, hat Lukas nicht übergangen; er weicht aber darin von Matthäus ab, daß er dieselbe an den Erlöser selbst gerichtet seyn läßt: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα*, während es beim Matthäus heißt: *οὗτός ἐστιν . . . . ἐν ᾧ εὐδόκησα.* Es hängt auch dieses wieder damit zusammen, daß Lukas der ganzen Begebenheit gar nicht eine so unmittelbare Beziehung nur auf den Täufer gibt, als sie nach dem in dieser Hinsicht ganz mit dem Johannes harmonirenden Berichte des ersten unserer kanonischen Evangelien gehabt hat. Wenn aber darnach die Darstellung des Lukas in diesem Falle unleugbar als eine weniger ursprüngliche erscheint, als die des Matthäus, so würde es sicher ein unstatthaftes Verfahren seyn, wenn wir die erstere auch für die Erklärung der letzteren oder gar des Johannes und für die Auffassung der Thatsache überhaupt zum Grunde legen, und den beiden letzteren Evangelisten einen dem Lukas entsprechenden Sinn auch da abzwingen wollten, wo ihre Worte uns nach einer andern Seite hinführen. Wir dürfen hier nicht in Abrede stellen, daß zwischen dem Verfasser des ersten Evangeliums und dem Lukas wirklich eine gewisse Differenz stattfindet, und werden hier, um zu Gunsten des ersteren zu entscheiden, außer der inneren Wahrscheinlichkeit durch das eigene Zeugniß des Täufers beim Johannes vollkommen berechtigt. Zu einer solchen Auffassung der Thatsache aber, als der Erzählung des Lukas zum Grunde liegt, konnte grade eine Darstellung der Art, als wir im ersten Evangelium finden, sehr leicht Veranlassung werden.

Was von Lukas, dasselbe gilt in noch höherem Grade vom Markus, dessen Evangelium, wie durch das ganze Buch hindurch, so in diesem kurzen Abschnitte (1, 10. 11.) die deutlichsten Spuren an sich trägt, daß es weniger als die beiden andern synoptischen Evangelien aus unmittelbarer Ueberlieferung geflossen ist und daß diese letzteren

bei der Abfassung desselben die Hauptgrundlage gebildet haben. Mit dem Lukas trifft er im Allgemeinen darin zusammen, daß die Erscheinungen bei der Taufe Jesu alle besondere Beziehung zum Täufer verlieren. So wie die Worte hier V. 10. lauten, läßt sich wohl nicht zweifeln, daß bei εἶδε Jesus als Subject gemeint ist, derselbe, wie bei dem vorhergehenden Particip ἀναβαίνων, nicht, wie Kuinöl will, der Täufer. So heißt es also: Jesus habe alsbald bei seinem Heraussteigen aus dem Wasser den Himmel sich spalten und den Geist gleich einer Taube herabkommen sehen. Ob die Vergleichung von dem Evangelisten auf die Gestalt oder die Bewegung des Geistes bezogen ist, lassen seine Worte nicht erkennen; nur veranlassen auch sie durchaus nicht, eine wirkliche Taube zu verstehen. Aber an eine in den äußeren Gesichtssinn fallende Erscheinung scheint der Evangelist wirklich gedacht zu haben. Auffallend bleibt aber auch bei dieser Voraussetzung sowohl, daß Jesus selbst und er allein als der Sehende für diese Thatsache bezeichnet ist, als auch besonders die Ausdrucksweise, daß er den Geist habe auf sich herabkommen sehen. Schwerlich läßt sich wohl verkennen, daß dieses seinen Grund in der Weise hat, wie

5. Cap. 1, 49.

πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε.

Das Mehrdeutige, was diese Worte haben, findet natürlich nur für uns statt, während derjenige, an den sie gerichtet sind, bestimmt wissen konnte, worauf sie sich bezogen. Wenn die an sich zweifelhafte grammatische Verbindung des Participialsatzes durch Vergleichung von V. 51. (εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς) entschieden wird, so kann auch darüber kein Zweifel seyn, daß das εἶδόν σε ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν sich auf etwas Spezielles bezieht, was dem vorher Genannten, dem Gerufenwerden des Nathanael durch den Philippus der Zeit nach nicht lange vorher gegangen war. Nathanael hatte unter einem Feigenbaum gesessen, und muß hier auf irgend eine für ihn bedeutungsvolle Weise beschäftigt gewesen seyn, sey es mit dem Studium des Gesetzes oder mit anderweitigen Meditationen oder wie sonst — wir können das Nähere nicht bestimmen. Aber er wußte oder glaubte nicht anders, als daß er allein gewesen war; daher war es für ihn so unerwartet und überraschend, von Jesus an jenen Moment erinnert zu werden, und der Erlöser wollte ihn durch diese Hinweisung überzeugen, wie wenig er und sein Inneres ihm unbekannt sey. Ungenau ist nun aber zuvörderst, wenn manche, auch Lücke, das εἶδόν σε an beiden Stellen übersetzen: ich kannte oder erkannte dich. Es ist das gegen den festen Sprachgebrauch, den classischen wie den hellenistischen, in Ansehung dieser Form, welche immer ein Schauen, Sehen bezeichnet, und dann würde es auch an sich wenig natürlich lauten: „als du unter dem Feigenbaume warest, kannte ich dich," oder: „ich kannte," oder: „erkannte dich unter dem Feigenbaume." Es ist ohne Zweifel zu übersetzen: ich schaute dich dort; und daß der Erlöser ihn daselbst erkannt, dort in sein Herz geschaut habe, kann nicht in den Worten an sich

liegen, sondern nur in dem Zusammenhange, worin sie ausgesprochen wurden. Es fragt sich nun aber, welcher Art denn das Schauen war, wodurch Jesus den Nathanael gesehen hatte. An sich wäre allerdings möglich, daß er auf ganz natürliche äußerliche Weise, obwohl von ihm nicht bemerkt, ihn beobachtet hätte. Allein nicht nur Nathanael kann des Erlösers Worte nicht auf diese Weise gefaßt haben — denn sonst hätte die Hinweisung auf diesen Moment unmöglich solchen Eindruck auf ihn machen können, als der Ausruf voraussetzt, in welchen er ausbrach: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels" —, sondern auch der Erlöser selbst kann dieses Sehen nicht als etwas Gewöhnliches und Natürliches betrachtet haben, wie wir aus seiner Antwort an den Nathanael V. 51. ersehen, wo er, was den Nathanael zu einem solchen Ausrufe veranlaßt hatte, die Entdeckung einen Mitwissenden über einen Moment zu haben, bei dem er sich bewußt war, keinen menschlichen Zeugen gehabt zu haben, keineswegs als etwas Besonderes und Großes in Abrede stellt, sondern nur ausspricht, daß dieses für ihn nicht das Größte und Außerordentlichste bleiben werde. Darnach, scheint mir, werden wir genöthigt, das Sehen nicht von einem äußerlichen, natürlichen, sondern von einem übernatürlichen Schauen zu verstehen, wodurch der Erlöser in das Innere des Nathanael, wie dasselbe in einem bestimmten Momente beschäftigt gewesen oder ihm zum Bewußtseyn gekommen war, einen tiefen Blick gethan hatte, ohne gerade äußerlich als ein verborgener Beobachter in seiner Nähe zu seyn. Wie man aber in einer solchen Vorstellung etwas Unnatürliches oder gar Abentheuerliches finden kann, sehe ich nicht ein; man müßte sonst auch auf dieselbe Weise es ansehen, wenn die Kenntniß des Erlösers über die Verhältnisse der Samariterin (Cap. 4, 18.; vergl. 29. 39.) als eine nicht auf natürlichem Wege gewonnene betrachtet wird.

6. Cap. 2, 19.

λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

Ich trete hier entschieden der nach dem Vorgange anderer neuerer Ausleger ganz besonders von Lücke geltend gemachten Ansicht bei, welche die ursprüngliche Beziehung dieser Worte des Herrn auf seine Auferstehung leugnet, obwohl die ältere Auffassung, welche sich an die Erklärung des Evangelisten hält, nicht bloß von Kuinöl, noch in der neuesten Ausgabe seines Commentars (1825), vertheidigt wird, wie von Storr, Flatt, Schott u. a., sondern auch Tholuck und Klee sich für dieselbe erklären. — Schon wenn sich uns jene Worte als ein fragmentarischer Ausspruch des Erlösers erhalten hätten, so daß uns über den Zusammenhang der Rede nichts bekannt wäre, würde die Beziehung auf den Tod und die Auferstehung desselben, überhaupt die Deutung des *ναός* auf den Leib des Herrn, wohl schwerlich sich uns als die nächste und natürlichste darbieten. Noch weniger aber, wenn wir auf die uns mitgetheilten Umstände achten, unter denen der Erlöser diese Worte aussprach. Da er sammt den Juden, an welche sie gerichtet sind, sich in einem der Vorhöfe oder Hallen des jerusalemischen Tempels befand, so läßt sich kaum denken, daß er bei dem Ausdrucke: diesen Tempel, *τὸν ναὸν τοῦτον*, an einen anderen sichtbaren Gegenstand konnte gedacht wissen wollen, als eben an das mit diesem Worte ganz gewöhnlich bezeichnete Gebäude, in dessen Umfange die Unterredung vorfiel, und über welches er durch die so eben verrichtete Austreibung der Verkäufer sich eine besondere Autorität anzueignen schien. Hätte Jesus diesen Ausdruck in ganz anderer Beziehung verstanden haben wollen, so hätte er das jedenfalls noch auf besondere Weise bemerklich machen müssen, wie etwa, wenn er seinen Leib meinte, durch bestimmtes Hinweisen auf denselben mit dem Finger

und besondere Betonung des Demonstrativs. Dann würden aber auch die umstehenden Juden leicht so viel bemerkt haben, daß er nicht von dem Tempelgebäude rede, und noch weniger würde die wahre Beziehung seiner Worte den Jüngern entgangen seyn, wenn ihnen auch noch nicht ganz klar ward, wie das Abbrechen und Aufrichten des Leibes eigentlich gemeint sey. Aus der vom Evangelisten V. 22 hinzugefügten Bemerkung läßt sich, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, doch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß auch von den Jüngern keiner jene Worte, als sie ausgesprochen wurden, auf den Leib des Herrn bezogen habe; sondern daß sie auf diese Beziehung der ihnen noch deutlich vor Augen stehenden Worte erst durch seine am dritten Tage erfolgte Auferstehung selbst geführt worden seyen. Wollten wir aber gleichwohl die Möglichkeit zugeben, Jesus habe bei den Worten bestimmt auf seine Person hingewiesen, so würde auch so der Ausdruck τὸν ναὸν τοῦτον zur Bezeichnung seines Leibes wenig natürlich gewesen seyn. So oft sonst der Leib des Menschen oder der Christen als ein Tempel oder ein heiliges Haus bezeichnet wird — und so namentlich in den Stellen des Philo und des Paulus, welche hier als Parallelen pflegen angezogen zu werden —, geschieht das mit ausdrücklicher Beziehung und Nennung desjenigen, wofür er als die Behausung anzusehen ist, der Seele, des heiligen Geistes oder Gottes; und nur da allein ist der bildliche Ausdruck in diesem Sinne angemessen; schwerlich aber wie es hier lauten würde: dieser Tempel, ohne daß etwas auf den Gegenstand, dessen Tempel dieser Leib seyn sollte, Bezügliches vorherginge oder hinzugefügt wäre; da würde der Ausdruck selbst mit bestimmter Hinweisung auf diesen Leib wenig natürlich und verständlich gewesen seyn. Endlich würde bei jener Auffassungsweise Christus sich selbst als denjenigen bezeichnen, der seinen Leib wieder auferwecken werde. Das ist aber durchaus

gegen die biblische Anschauungs- und Ausdrucksweise; überall wird auch selbst nach der geschehenen Auferweckung des Herrn dieselbe Gott dem Vater beigelegt und als ein Werk seiner Allmacht bezeichnet; und auf andere Weise hätte auch der Erlöser selbst, wenn er in der Unterredung mit den ungläubigen Juden auf dieses große Zeichen in solcher Bestimmtheit hätte hinweisen wollen, sicher nicht davon reden können. Das Einzige, was sich allenfalls zur Vergleichung anführen ließe, ist der Ausspruch des Herrn in unserm Evangelium Cap. 10, 18. Doch gibt dieser nur eine scheinbare Parallele; denn wenn Christus dort sagt: *ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν* (*τὴν ψυχήν μου*), *καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν*, so kann er, wie nach dem Vorgange des Drusius Lücke richtig bemerkt, durch die letztere Formel eben so wenig das sich selbst wieder erwecken bezeichnen wollen, als durch die erstere das sich selbst das Leben nehmen; wie das eine nur bezeichnet: sein Leben freiwillig hingeben, so das andere nur überhaupt: das Leben wieder empfangen, wozu der Herr die *ἐξουσίαν* vom Vater erhalten hatte. Dadurch wird aber noch keineswegs als biblisch erwiesen, daß der Menschensohn selbst als derjenige könnte bezeichnet werden, durch den sein getödteter Leib wieder ins Leben werde zurückgerufen werden. Mir scheint das durchaus alle Analogie gegen sich zu haben. Müssen wir nun aber hiernach bekennen, daß sich der Beziehung unseres Ausspruches auf den Leib des Erlösers, wiefern derselbe nach seiner Tödtung wieder auferweckt werden sollte, von verschiedenen Seiten her schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegenstellen, so dürfen wir uns der Frage nicht entziehen, ob wir nicht gleichwohl vom christlichen Standpunkte aus uns zur Annahme jener Auffassungsweise durch die Autorität unseres Evangelisten gebunden zu achten haben. Denn das läßt sich nicht verkennen, daß Johannes, indem er V. 21 sagt: *ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ*

σώματος αὐτοῦ, jene Beziehung auf den Leib des Herrn für die richtige, von dem Erlöser selbst beabsichtigte erklärt, und daß er V. 22 andeutet, daß nach der Auferstehung des Heilandes der Ausspruch auf diese Weise von den Jüngern überhaupt angesehen worden sey. Doch sehen wir uns zuvor darnach um, ob, wenn wir auf diese apostolische Deutung des Ausspruches keine Rücksicht nehmen, eine andere Beziehung des ναός, diejenige, welche nach dem Zusammenhange, worin die Worte gesprochen wurden, als die allein natürliche, sicher als die am nächsten liegende erscheint, uns auch einen an sich angemessenen und mit den Worten in ihrer Verbindung vereinbaren Sinn des ganzen Ausspruches gewinnen läßt. Dieses wird nun wohl nicht schwer halten. Der Tempel, in dessen Umfange Jesus sich mit den Juden befand, war wie der Sitz, so die Bedingung und das Symbol des ganzen jüdischen levitischen Ceremonialdienstes; das Abbrechen dieses Tempels rechtfertigt sich daher leicht als ein symbolischer Ausdruck für die Aufhebung dieses Dienstes. Deutlich ist dieses in der Aussage der Zeugen wider den Stephanus Apgsch. 6, 14: ἀκηκόαμεν ... αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς, wobei es für unsern Gesichtspunkt nicht wesentlich darauf ankommt, ob dieses wirklich eigene Worte des Stephanus, oder ob sie im Munde jener Zeugen etwas entstellt sind. — Ist nun auch im zweiten Gliede das αὐτόν grammatisch auf das τὸν ναὸν τοῦτον zu beziehen, so versteht es sich von selbst, daß hier als der (wieder) zu errichtende nicht derselbige Tempel zu verstehen ist, von dessen Abbrechung im ersten Gliede die Rede ist, sondern ein anderer an dessen Stelle; eben so wie Matth. 26, 61, wo wir die Gestalt haben, in welcher dieser Ausspruch des Herrn von den Zeugen wider ihn vorm Synedrium vorgebracht ward: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν

ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν, was Markus (14, 58) erklärend so ausgedrückt hat: ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Sind wir berechtigt, die Abbrechung des ναοῦ τούτου im ersten Gliede auf die Aufhebung des an den jüdischen Tempel geknüpften Gottesdienstes zu beziehen, so kann es grammatisch keine Schwierigkeit machen, bei dem αὐτόν im zweiten Gliede nicht an denselben Cultus, der da aufgehoben werden sollte, sondern an die Verehrung Gottes überhaupt zu denken und zwar an eine neue vorzüglichere Art derselben, welche an die Stelle jener bisherigen treten sollte. So daß das Verhältniß zwischen dem αὐτόν und dem Begriffe, worauf es sich grammatisch bezieht, ein ähnliches ist, wie z. B. Matth. 10, 39: ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν, wo das αὐτήν auch beide Male nicht in derselben Beschränkung zu fassen ist, wie das τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, worauf es sich grammatisch bezieht. Wir werden darnach wohl uns nicht den Vorwurf einer ungrammatischen und überhaupt gezwungenen Auslegungsweise zuziehen, wenn wir den Ausspruch als eine Weissagung des Herrn fassen, daß nach der Auflösung des bisherigen jüdischen Cultus an dessen Stelle durch ihn in kurzer Zeit eine neue Weise Gott zu verehren werde aufgerichtet werden. Der Ausspruch des Erlösers an die Samariterin (Joh. 4, 21. 23), der auf die Zeit hinweist und sie als eine schon beginnende bezeichnet, wo weder der Tempel zu Jerusalem noch der auf Garizim etwas gelten, und wo die wahren Anbeter Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten würden, dient dem unsrigen zur näheren Erklärung, und zugleich zur Beseitigung des Zweifels, ob wohl Jesus selbst damals schon auf die bevorstehende Aufhebung des jüdischen Gottesdienstes und die Errichtung eines anderen an dessen Stelle hätte hinweisen können. Der Ausspruch in

der Bergpredigt Matth. 5, 17—19, durch den man eine solche Bedenklichkeit zu begründen gesucht hat, tritt mit dem unsrigen, auf diese Weise gefaßt, in keinen Widerspruch, wenn man nur das beachtet, daß der Erlöser ja hier nicht sagt — so wenig als an irgend einer anderen Stelle —, daß die Aufhebung des Tempels und des jüdischen Dienstes durch ihn oder die Jünger seines Reiches werde veranlaßt und bewerkstelligt werden — so werden seine Worte erst im Munde jener jüdischen Zeugen vor dem Synedrium verdreht —, sondern nur, daß, wenn sie, die Juden, ihn abgebrochen, er ihn wieder aufrichten werde. Die Zerstörung und Aufhebung der alten Ordnung war allerdings nicht der Zweck der Sendung des Erlösers noch sein Werk, wohl aber, nachdem das Alte durch die Schuld derer, denen es zur Pflege anvertraut war, verdorben und gerade durch sie dessen Zerstörung herbeigeführt war, an dessen Stelle einen vorzüglicheren und bleibenderen Dienst aufzurichten. Daß Christus darauf hier im Gespräch mit den Juden nicht so sehr lange nach dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit hinweist, kann gewiß nicht mehr befremden, als daß er so kurze Zeit darauf in dem Gespräche mit der Samariterin so bestimmt ausspricht, daß dieses alsbald eintreten werde. Auch der Zusammenhang, worin der Erlöser den Ausspruch thut, ist dieser Auffassung desselben sicherlich nicht entgegen. Die Anforderung der Juden an ihn, sich wegen seiner Befugniß zu der Art und Weise, wie er im Tempel aufgetreten war, durch ein specielles Zeichen zu legitimiren, weist er zurück, wie wir ihn dieselbe auch anderswo zurückweisen sehen, und stellt dafür verheißend eben das als ein genügendes Zeichen hin, daß statt dieses alten durch sie selbst so schmählich entweihten und seinem Untergange nahe gebrachten Tempeldienstes durch ihn alsbald eine neue Weise Gott zu verehren — die im Geiste und in der Wahrheit — werde aufgerichtet

und herrschend gemacht werden. Einige Schwierigkeit machen allerdings die drei Tage, da es sich nicht gerade erweisen läßt, daß „drei Tage" sprichwörtlich gewesen sey für eine kurze Zeit; wenigstens sind die meisten dafür angeführten Stellen Hos. 6, 2. Luk. 13, 32 dafür nicht recht beweisend. Indessen finde ich diesen Einwand doch auch nicht so bedeutend, daß er allein mich über eine Auffassung zweifelhaft zu machen vermöchte, welche sich sonst durch ihre Natürlichkeit und durch die Angemessenheit des dadurch gewonnenen Sinnes so sehr empfiehlt, und ich glaube nicht, daß jemand bestimmt leugnen wird, der Erlöser könne sich unserer Formel in dem angegebenen Sinne bedient haben, wie er in demselbigen Sinne hätte sagen können: in zweien Tagen, oder in einem Tage. Gerade einen so kurzen Zeitraum konnte er nennen, um die Juden desto bestimmter darauf zu führen, daß er es nicht buchstäblich meine, namentlich nicht von einem Wiederaufbauen des äußeren sichtbaren Tempels rede.

Es kommt demnach nur noch darauf an, ob nicht dieser Auffassung die Autorität des Evangelisten, der offenbar eine andere als die richtige angibt, auf entscheidende Weise entgegen sey. Hierüber ist meine Meinung diese. Die apostolische Autorität darf allerdings bei der Ausmittlung des Sinnes der Aussprüche Christi nicht gering geachtet werden, zumal wir nach der Schrift nicht zweifeln dürfen, daß die Jünger, seitdem nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn der heilige Geist sich in seiner Fülle über sie ergossen hatte, indem sie sich unter dessen Beistande die Lehren und Ermahnungen ihres Meisters vergegenwärtigten, auch in den wahren Sinn derselben auf eine tiefere Weise einzudringen vermochten, als sie früherhin, so lange der Erlöser auf Erden an ihrer Seite wandelte, im Stande gewesen waren. Indessen dürfen wir auf der anderen Seite uns diese Unterstützung des heiligen Geistes doch auch nicht als eine magische

denken, noch als bis zu dem Grade ausgedehnt, daß die Jünger dadurch befähigt worden wären, die früher vom Herrn gehörten Aussprüche alle ganz im Einzelnen auch in ihrer nächsten grammatischen Beziehung auf eine durchaus unfehlbare Weise zu deuten, so daß ein Irrthum von ihrer Seite auch in irgend etwas Einzelnem gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Sonder Zweifel dürfen wir hier einen, freilich immer nur relativen und fließenden, Unterschied machen des Allgemeinen und des Einzelnen, des Wesentlichen und des mehr Unwesentlichen; und dieses auf gleiche Weise, was die Aussprüche des Erlösers und was die Weissagungen des alten Bundes betrifft. In Ansehung der letzteren müssen wir anerkennen, daß die apostolische Auffassung derselben, die wir im N. T. finden, im Allgemeinen die richtige ist, insofern als alle Weissagungen der Propheten auf die Erscheinung Jesu Christi hinweisen und ihre wahrhafte wesentliche Erfüllung in keinem anderen finden konnten und sollten als in ihm und dem von ihm der Menschheit dargebotenen Heile; dabei können wir aber zugeben, daß gleichwohl die Apostel in der unmittelbaren Beziehung der einzelnen Stellen des N. T. fehlgreifen konnten und mannigfaltig fehlgegriffen

den Beistand des heiligen Geistes in die Lehre des Herrn im Allgemeinen eingeführt und vor einem solchen Mißverständnisse des wesentlichen Sinnes und Zweckes seiner Aussprüche bewahrt worden sind, wodurch sie in Gefahr gekommen wären, sein Werk in einem ganz anderen Sinne fortzusetzen, als seinem Willen und dem Zwecke seiner Sendung gemäß war. Damit nun aber ist meiner Meinung nach keineswegs nothwendig verbunden, daß sie auch im Einzelnen alle seine Aussprüche in allen Punkten und nach allen Seiten hin dem wirklichen Sinne und der nächsten Beziehung derselben gemäß müssen aufgefaßt haben. Vielmehr läßt sich mit jenem Grundsatze gar wohl vereinigen und ohne Gefährdung der Sicherheit und Festigkeit unseres christlichen Glaubens, wenn man diese nur nicht als eine rein mechanische faßt, anerkennen, daß sie den Sinn der Worte des Herrn im Einzelnen auf eine weniger genaue Weise, als wir im Stande sind, und in einer etwas anderen Beziehung, als in welcher sie zunächst gemeint waren, können aufgefaßt haben. Ist das aber richtig und werden wir zu dessen Anerkennung durch mancherlei einzelne Erscheinungen in unseren Evangelien veranlaßt, so werden wir es wohl nicht für bedenklich halten, namentlich in unserem Falle ein solches Urtheil zu fällen, daß der Evangelist den Ausspruch des Herrn über den nach seiner Abbrechung zu errichtenden Tempel in einer anderen Beziehung gedeutet habe, als in welcher er vom Erlöser gemeint war. Denn für den christlichen Glauben kann es nicht von wesentlicher Bedeutung seyn, ob der Ausspruch sich auf die Auferstehung des Erlösers oder auf das ganze Werk, welches er in die Welt einzuführen bestimmt war, bezieht; die Weissagung gewinnt vielmehr auf die letztere Weise an Größe und Erhabenheit, was sie etwa an chronologischer Bestimmtheit verliert. Wie sehr aber Form und Zusammenhang der Rede uns auf diese Auffassung hinführt, wird, glaube ich, aus der

hier gegebenen Auseinandersetzung deutlich genug erhellen. Daß nun aber Johannes und die Jünger überhaupt auf die von ihm behauptete Auffassung geführt werden konnten, hat seinen Grund im Allgemeinen in der Neigung der jüdischen Hermeneutik der Zeit, prophetischen Aussprüchen, auch wenn sie einen allgemeineren Charakter an sich tragen, eine bestimmte Beziehung auf ganz spezielle Thatsachen zu geben; welche Tendenz wir auch sonst bei den neutestamentlichen Schriftstellern so häufig finden, und namentlich öfters auch beim Evangelisten Johannes, sowohl in der von ihm geltend gemachten Beziehung alttestamentlicher Weissagungen, als auch verschiedener Aussprüche des Heilandes selbst. Ein Beispiel der letzteren Art wird sich uns später darbieten. Für unsern Fall aber haben allerdings die drei Tage wohl mit am meisten dazu beigetragen, diese Beziehung zu veranlassen a).

---

a) Auf ähnliche Weise ist das Dreitägige des Verweilens des Jonas im Leibe des Seethieres die Veranlassung gewesen, daß die Worte Christi, wo derselbe die ein Zeichen fordernden

2.

Ueber die Ἐκλεκτὴ Κυρία, an welche der zweite Brief Johannis gerichtet ist.

Von

A. W. Knauer,

Pastor in Celle.

Die Frage: wer die Ἐκλεκτὴ Κυρία sey, an welche Johannes seine zweite Epistel schrieb? — hat den

---

sich irgendwie auf diese Begebenheit berufen hätte. Weshalb es auch nicht einmal, wie Olshausen meint, als ein unsichtbares Zeichen für sie gelten konnte. Im Folgenden, V. 41, heißt es auch nur, die Niniviten hätten auf die Predigt des Jonas Buße gethan, ohne daß dabei des Einflusses jener vorhergegangenen Errettung des Propheten irgendwie Erwähnung geschieht. Die ursprünglichen Worte des Herrn hat uns in diesem Falle sonder Zweifel Lukas aufbewahrt, bei welchem in der Parallelstelle (11, 30) Jonas selbst als ein Zeichen für die Niniviten bezeichnet wird, und so der Menschensohn als ein Zeichen für dieses Geschlecht. Das ist dann aber nicht auf das dreitägige Verweilen des Propheten im Leibe des Fisches und des Erlösers im Innern der Erde zu beziehen, sondern nur auf die Person beider selbst und ihre Predigt, und der Sinn der Parallele so zu fassen: so wie den Niniviten kein besonderes Zeichen gegeben ward, außer dem Propheten selbst, der unter ihnen auftrat, und dessen Bußpredigt, so wird auch diesem ungläubigen Geschlecht kein weiteres Zeichen vom Himmel gegeben werden, außer der Erscheinung des Menschensohnes selbst, seinem Wandel auf Erden und seiner Predigt. Dadurch will aber dieses Geschlecht sich nicht zum Glauben bestimmen lassen, während die Niniviten sich alsbald auf die Predigt des Propheten, der noch dazu aus einem fremden Volke war, zur Buße bekehrten; und doch wie viel mehr ist hier als Jonas! Auch diese Anwendung, dünkt mich, zeigt deutlich, daß

Exegeten von jeher viele Mühe gemacht; indem, bei dem gänzlichen Mangel aller historischen Nachrichten darüber, keine der verschiedenen vorgebrachten Vermuthungen eine entschiedene Evidenz hat gewinnen können.

Bei dieser, fast undurchdringlich scheinenden, Dunkelheit mag es wenigstens erlaubt seyn, noch eine Conjectur zu wagen:

Sollte nämlich, so wage ich zu fragen, jene *ἐκλεκτὴ Κυρία* nicht vielleicht Maria, die Mutter Jesu, seyn? — — —

Wenn wir uns dabei zunächst an des Herrn Befehl oder Vermächtniß vom Kreuze herab: Joh. 19, 26 erinnern, und besonders an V. 27: *καὶ ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια* — — und was die Tradition in dieser Hinsicht hinzusetzt: daß Johannes der Verpfleger dieser theuern Mutter seines göttlichen Meisters bis an ihr Ende geblieben sey (Vid. Nicephorus Hist. Eccles. lib. II. cap. 42), so wäre wenigstens ein Schreiben dieser Art an dieselbe, welches der Apostel auf seinen Berufsreisen, während welcher er dann und wann längere Zeit von ihr getrennt seyn mußte, erließ, gewiß nicht etwas Undenkbares.

Beachten wir nun ferner die Anrede *ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ*,— für welche Matrone könnte dieselbe passender seyn, als eben für diese Ehrwürdige, die, theils als Mutter des *Κύριος*, theils als die durch des sterbenden Herrn letzten Auftrag dem Jünger zugewiesene hohe Dulderin, die da-

---

Christus von dem Unglauben spricht, den die Juden bewiesen, ungeachtet ihnen schon fortwährend etwas Größeres vor Augen gehalten ward, als den Niniviten in dem Jonas, daß also das dem Zeichen des Jonas Entsprechende nicht von etwas erst Zukünftigem könne gemeint seyn, während sich sehr wohl begreifen läßt, wie die Jünger nach der Auferstehung des Herrn konnten veranlaßt werden, die Parallele auf die andere Weise zu fassen.

durch des Letztern eigene Mutter geworden war, der Gegenstand seiner ehrerbietigsten Achtung seyn mußte! Ja, man könnte endlich wohl selbst vermöge ihres Namens *Μαρία* (מִרְיָם, von רוּם, excelsa oder *κυριεύουσα*, nach Alberti Gloss. gr. p. 430) ihr diese Benennung beigelegt sehen. — Blicken wir sodann in den Text unsers Briefes: in welchem schönen Lichte, anstatt der sonst gefürchteten Anstößigkeit, erscheint da nun, bei dieser ehrwürdigen Empfängerin desselben, die rührende, fromme Bitte, als das Hauptthema des ganzen Schreibens, V. 5: *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία — — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους!* —

Aber auch wie edel löset sich dabei die motivirende Parenthese dazu: *οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς,* — mit besonderer Rücksicht auf den letzten Willen des sterbenden Erlösers Joh. 19, 26, der der Mutter wie dem Jünger als ein beständiges Heiligthum und dauerndes Erinnerungsmittel an ihre innige Verbindung vorschweben mußte!

Wie bedeutungsvoll wird auf diese Weise zugleich der Zusatz zu V. 1: *καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* scil. *ἀγαπῶμεν,* welches nun nicht bloß als Nothbedarf auf die an dem damaligen Aufenthaltsorte Johannis wohnenden Christen restringirt zu werden braucht; sondern wirklich alle, alle Christen, als natürliche Verehrer der Mutter und Geschwister ihres Heilandes, umfaßt! Ja, endlich selbst das Verbot V. 10 u. 11, wegen der zu verweigernden Aufnahme der Ungläubigen, verliert nun allen Rest einer scheinbaren Härte, wenn der Apostel unter der *οἰκία* hier seine eigene Wohnung, das Asyl der, seinem Schutze befohlenen, alternden Mutter Jesu, von der jeder mögliche Schaden auf's Sorgfältigste abgewendet werden mußte, versteht.

So sehen wir auch alle übrigen Umstände, auf die der Inhalt des Briefs hinführt, sich leicht in unsere

Annahme fügen. — Wenn nämlich V. 1 von den *τέκνοις* der *Κυρία* die Rede ist; so dürfen wir nach Matth. 13, 55. 56 unbedenklich den Jacobus und Joses und Judas und deren Geschwister darunter verstehen, und dabei auf Joh. 7, 3 und auf Marc. 3, 31 — 35 verweisen, woraus zugleich hervorgeht, daß dieselben nicht alle und nicht sogleich gläubig waren, was sie nachher aber immer mehr wurden; so daß damit nun die V. 4 in unserer Epistel ausgedrückte Freude des Johannes darüber auf's Beste harmonirt.

Nun können wir aber auch selbst mit ziemlicher Sicherheit erkennen: wer die V. 13 erwähnte *ἀδελφὴ ἐκλεκτή* und deren *τέκνα*, von welchen der Brief Grüße bestellt, seyn mögen. — Zwar sind die verwandtschaftlichen Verhältnisse der Familie Maria's noch immer sehr dunkel und ungewiß. Namentlich werden mehrere *ἀδελφαὶ* derselben angeführt, z. B. *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ* Matth. 27, 56, ferner *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25, und selbst *Σαλώμη* Marc. 15, 40, wie auch *Μαρία ἡ μήτηρ Ἰωάννου, τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου* Apgsch. 12, 12. (Vergl. Schöttgen's und Schleusner's Lexica in N. T. unter jenen Namen.) Bei den meisten derselben aber beruht diese angebliche Verwandtschaft nur auf schwachen, historischen Combinationen, und die verschiedenen Gelehrten weichen in der nähern Bestimmung des verwandtschaftlichen Grades jener einzelnen Personen mit der Maria, der Mutter Jesu, bedeutend von einander ab, indem auch das Wort *ἀδελφή* bald im engern, bald im weitern Sinne genommen wird. Bleiben wir aber bei den ausdrücklichen Erwähnungen des N.-T. selbst und in specie unseres Apostels Johannes stehen, so wird von ihm überall nur die einzige *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ausdrücklich als *ἀδελφὴ τῆς μητρὸς Ἰησοῦ* angeführt Joh. 19, 25. Und auf diese beziehen wir daher auch in unserer Epistel V. 13 die Grüße ihrer Kinder; ohne jedoch bestimmt

dabei zu behaupten, ob sie eine leibliche Schwester, oder nur agnata der Mutter Jesu gewesen sey, welches Letztere freilich wahrscheinlicher ist, da doch schwerlich zwei leibliche Schwestern den gleichen Namen Μαρία tragen würden.

Es scheint übrigens, um auf unsere Epistel zurückzukommen, daß jene ἀδελφή der Κυρία bereits todt war, als Johannes den Brief schrieb, da er V. 13 nicht von ihr selbst, sondern nur von ihren Kindern Grüße bestellt. Auch erfordern es eben diese Grüße, daß Johannes, als er schrieb, mit diesen Kindern an einem Orte war. Und darauf bauen wir dann, als Consequenz, auch noch die Vermuthung: daß der Ort der Abfassung unserer Epistel im jüdischen Lande lag, da die τέκνα der ἀδελφή, worunter man des Neutrums wegen (V. 13) auch Töchter zu verstehen hat, doch wohl auf ihrem elterlichen Grund und Boden zu suchen sind. — Will man dabei nun vollends der Meinung folgen, daß jene Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ dieselbe Person mit der Mutter des Johannes, mit dem Zunamen Marcus a), Apgsch. 12, 12 sey; so dürfte man sogar bestimmt annehmen, unsere Epistel sey zu Jerusalem geschrieben, wo diese Apgsch. 12, 12. erwähnte Maria ein eigenes Haus hatte, welches ihre Kinder doch vermuthlich, auch nach der Mutter Tode, noch bewohnten, als der Apostel bei ihnen war und unser Sendschreiben erließ.

Den Aufenthaltsort der Mutter Jesu aber, und also den Ort, wohin dieser Brief gerichtet ist, hätten wir nach dem Obigen da zu suchen, wo die ἴδια des Johannes (Joh. 19, 26. 27) lagen, also in Galiläa, vermuthlich zu Bethsaida, wohin ein Bekannter das Schreiben gelegentlich mitnahm, während der Apostel selbst bald nachzukommen hoffte (V. 12.).

---

a) Der nach Grotius u. A. von Marcus, dem Verfasser des Evangelii, zu unterscheiden ist.

Das einzige bedeutendere Hinderniß, welches etwa, soviel ich bis jetzt sehe, dem Allen entgegengesetzt werden könnte, möchte noch die Zeit seyn, in der ein solches Schreiben an die Mutter des Herrn geschrieben seyn könnte.

Da sich nämlich Johannes selbst V. 1 ὁ πρεσβύτερος nennt, so müßte, wie es scheint, und wie auch Herr Dr. Lücke (Commentar Th. 3 pag. 254 u. 55) annimmt, unser Brief doch wohl in den spätern Jahren des Apostels geschrieben seyn, wo Maria schwerlich noch gelebt haben möchte.

Nach Nicephorus (Hist. Eccles. II. 42) soll nämlich dieselbe ums Jahr 48 nach Chr. Geb. oder im 15ten Jahre nach Christi Himmelfahrt gestorben seyn, wobei der Berichterstatter sich auf die Nachrichten älterer Schriftsteller beruft.

Allein nothwendig ist es nicht, daß die Benennung πρεσβύτερος, welche sich hier der Apostel beilegt, auf sein spätes Alter bezogen werden müßte. Es kann, wie auch mehrere Ausleger, z. B. Oekumenius und Bertholdt, meinen, Amtsname seyn, oder vielleicht gar nur Familienname.

Gegen die amtliche Benennung auf diese Weise hat man freilich erinnert: warum er sich nicht lieber mit dem üblichern Titel ἀπόστολος betitele, und daß die Benennung πρεσβύτερος in einem vertrauten kleinen Privatschreiben zu vornehm klingend sey. — Allein es findet sich die amtliche Benennung ἀπόστολος in den Schriften des Johannes überhaupt selten, oder gar nicht (Joh. 13, 16 und Apoc. 2, 2 können wenigstens in dieser Hinsicht nicht angeführt werden), — und wenn wir uns ihn, wie es unsere ganze Argumentation fordert, im Verhältnisse zu der Maria schreibend denken, so wäre, dünkt mich, der Titel ἀπόστολος prahlender oder vornehmer, fremder klingend, als der im jüdischen Sinne gewählte Ausdruck πρεσβύτερος.

Vielleicht aber ist's, wie gesagt, nur Familienname. Vielleicht will der Vf. sich damit in kindlicher Pietät als ältester Sohn der Maria, der er ja, durch die nach Joh. 19, 26 übernommene Verpflichtung, an Jesu Statt, geworden war, darstellen; — oder auch, indem er aus dem Familienkreise der Maria schrieb, so nannte er sich so zum Unterschiede von dem jüngern Johannes, mit dem Zunamen Marcus, oder anderer, gleichbenamter Familienglieder, von denen Maria sonst auch wohl ein Schreiben hätte erwarten können. — Auffallend ist es dabei freilich, daß er auch zu Anfang des 3ten Briefs an Γάϊος sich eben so nennt; aber wir kennen ja auch diesen nicht näher, und wissen nicht, ob er nicht ebenfalls zu der Verwandtschaft gehörte, worin unser Apostel vielleicht überhaupt so bezeichnet wurde wegen seines verhältnißmäßig höhern Alters und seiner Würde, woraus aber auf das absolut hohe Alter noch kein Schluß zu machen wäre.

Ja, es möchte wegen des freilich nicht als Härte (wie Herr Dr. Lücke l. c. p. 257. 58 so treffend ausführt), aber doch immer als einiger Rigorismus hervorstechenden 10ten Verses, hinsichtlich der Ungläubigen oder Irrlehrer, woraus mehr ein noch kräftiges Jugendfeuer des Apostels hervorleuchtet, der Meinung Eichhorns u. A. doch immer noch einiges Gewicht beigelegt werden dürfen: daß eben darum und wegen des lebendigeren Styls überhaupt unser Brief in den frühern Jahren des Johannes geschrieben sey, wodurch denn die von mir versuchte Ansicht eine Stütze mehr erhielte, und einer der wichtigsten Einwürfe gegen dieselbe beseitigt seyn würde.

Recensionen.

1. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, von Dr. L. Fr. O. Baumgarten-Crusius. Jena, Cröker. 1831. 32. II. X. 1312 S. 8.

2. Dr. W. Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. 3te Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzung der litter. histor. Notizen und Fortsetzung versehen von Dr. Dan. von Cölln. 1te Hälfte. Kassel, Krieger. 1832. VI. XVIII. 508 S. 8.

---

chen Ausführungen unter dem Texte sich darbietet (nach Art der Gieselerschen Kirchengeschichte), so verräth sich dagegen bei Nr. 1 durchweg das Streben, die historische Entfaltung der christlichen Glaubenslehre aus den höhern Principien eines philosophisch-theologischen Pragmatismus, wo nicht zu construiren, doch zu begreifen, und im Zusammenhange mit diesen Principien darzustellen. Daraus wird sich auch von selbst der verschiedene Kreis von Lesern ergeben, der vorzugsweise dem einen oder andern dieser Bücher zugewiesen werden dürfte, indem wohl dem Anfänger, der sich erst in den Stoff hinein zu arbeiten hat, eher das Münscher'sche Lehrbuch zu empfehlen ist, während der Gereiftere in dem Werke des Herrn Baumgarten-Crusius nicht nur vielfache Anregung zum Selbstdenken und Weiterforschen, sondern auch gewiß manche schätzbare Berichtigung früherer Ansichten, ja nicht selten dankenswerthe Belehrungen erhalten wird.

Doch wir wollen versuchen, unser Urtheil selbst im Einzelnen zu begründen, so wie auch das vortragen, was uns an beiden Werken noch wünschenswerth scheint.

Das Baumgarten'sche Lehrbuch zerfällt in zwei Haupttheile, die zugleich dessen beide Bände bilden, indem der 1ste Theil die allgemeine, der 2te die specielle Dogmengeschichte umfaßt. Wir können diese Eintheilung, die auch, nur in einem kleinern Maaßstabe, Augusti zum Vorgänger hat, nicht billigen. Weit passender scheint es uns mit Münscher und andern, periodenweise die Darstellung der allgemeinen mit der speciellen Dogmengeschichte wechseln zu lassen. Aus dem jedesmal vorausgeschickten Bilde des dogmatischen Geistes und der Richtung eines Zeitalters überhaupt begreift sich dann viel leichter die unmittelbar sich daran schließende Uebersicht von der Gestaltung der einzelnen Dogmen. Ja, diese bildet gleichsam nur den Beleg und Commentar zu dem Gesagten. So aber ver-

wischt sich in der Seele des Lesers, bis er ans Specielle kommt, weit eher der Charakter jeder einzelnen Periode, und die Beziehung des Besondern auf das Allgemeine wird ihm erschwert. In der That stehen auch die beiden Bände des Buches in einem ziemlich lockern Verhältniß zu einander; denn in dem Maaße, als der erste der allgemeinern kirchengeschichtlichen Darstellung sich nähert (da auch mancherlei aufgenommen wird, was streng genommen nicht in die Dogmengeschichte gehört), fällt der zweite mit der kirchlichen Dogmatik zusammen. Zudem hält der Vf. die verschiedene Bestimmung der beiden Theile seines Werkes selbst nicht immer fest, indem der erste Theil nicht selten schon in die Gestaltung einzelner Dogmen eintritt, während der zweite uns wieder mit neuen Personen und Secten bekannt macht (z. B. S. 793 ff.), was im ersten hätte geschehen sollen. Auch konnte endlich bei dieser Einrichtung Wiederholung nicht vermieden werden.

Der erste Band nun zerfällt, mit Ausschluß der Einleitung (wo gleich der 1te §. etwas unklar ausgedrückt ist) und dessen, was über Quellen und Litteratur gesagt wird, wieder in zwei Abschnitte, die innere und die äußere all-

ßeres und Inneres durchdringt sich bei ihm, wie auch ganz recht ist, in beiden Abschnitten.

Die sogenannte „äußere" Dogmengeschichte zerfällt nun in folgende zwölf Perioden: 1) von den apostolischen Vätern bis zum Beginne des Kampfes zwischen Platonismus und Gnosis (Gnosticismus?); 2) bis zu dem Streite zwischen Sabellianismus und Subordinatianismus; 3) bis zur ersten nicänischen Kirchenversammlung; 4) bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung; 5) bis zu Gregor dem Gr.; 6) bis auf Johannes Damascenus und zur Kirchenv. zu Frankfurt; 7) bis auf Petrus Lombardus; 8) bis auf Wilhelm Occam und die Mystiker der griechischen Kirche; 9) bis zur Reformation; 10) bis zur cartesianischen Philosophie und Cyrillus Lucaris; 11) bis zu dem Anfange des Streites über den alten und neuen Glauben unter den Protestanten; 12) bis auf unsere Zeiten, — wobei jedoch der Vf. sich erklärt, daß er diese Eintheilung nicht gerade als die einzig richtige angesehen wissen wolle. Ref. kann dabei den Wunsch nicht unterdrücken, es hätte dem Verf. gefallen mögen, des Erstern Vorschläge zur Periodenabtheilung in der Dogmengeschichte (Stud. u. Krit. Bd. I. H. 4.) der Aufmerksamkeit oder eines kritischen Winkes zu würdigen; dieß um so mehr, je weniger auch er sich anmaaßt, das Richtige in jeder Hinsicht getroffen zu haben. — Was indessen die Ausführung dieses Abschnittes selbst betrifft, so ist dieselbe in hohem Grade anziehend, sowohl durch die überall sichtbare historische Genauigkeit, welche auch das scheinbar Aehnliche schärfer, als bisher geschah, zu trennen bemüht ist, als auch durch die lebendige, geistreiche, von einem stets freisinnigen und meist parteilosen Urtheil begleitete Auffassung der mannigfachsten geistigen Eigenthümlichkeiten. Die Abschnitte über die Gnostiker und die alexandrinische Schule §. 19 ff. wird man auch, nach den größern Werken von Neander und Matter, mit innigem

Vergnügen lesen. Mit vielem Scharfsinn wird hier namentlich der Unterschied des platonisch-alexandrinischen und des gnostischen Christenthums entwickelt, während früher oft beide Richtungen in Eins zusammen geworfen wurden. Nur hätte das beiden Gemeinsame (der Hang zur γνῶσις überhaupt und das Ueberordnen derselben über die πίστις) mehr herausgehoben, und jedenfalls der Gegensatz weniger scharf gefaßt werden sollen. Weniger befriedigend scheint S. 235 der Unterschied des Gnosticismus und Manichäismus angegeben im Vergleich mit den schärfern Grenzen, welche in dem vom Verf. erst später benutzten vorzüglichen Werke von Baur a) gezogen werden.

Was dann noch weiter folgt über die Eigenthümlichkeiten der antiochenischen Schule, über die vorwaltend kirchliche Richtung der Abendländer, über das karolingische Zeitalter, die Scholastik, die Reformationsperiode und die neuere Zeit, dient alles dazu, die Theilnahme des Lesers beständig wach und rege zu erhalten. Einzelnes läßt sich freilich auch hie und da ausstellen, in das aber vollständig einzutreten der Raum verbieten möchte. Nur im Vorbeigehen sey gefragt, warum S. 279 Photins Lehre eine „gefährliche" genannt wird. Nach der Art, wie sonst der Verf. die Geschichte des Dogmas von der Trinität beurtheilt, hätte er vielmehr in dem durch Photin gereinigten Sabellianismus irgend eine Annäherung an die Wahrheit erkennen sollen, indem die pantheistischen Mißverständnisse, zu denen der Sabellianismus hinführen konnte, durch die Unterscheidung, welche Photin hineinbrachte, eben sowohl gehoben, als arianische und artemonitische Irrthümer vermieden worden sind. Ferner ist auffallend, wenn S. 307 der Rang, den Augustin in der Kirche bis auf unsere Tage (und zwar bei Katho-

a) Das manichäische Religionssystem. Tüb. 1831. 8. S. 1 u. 2.

liken und Protestanten) einnimmt, ein „zweideutiger" genannt wird, während doch nachher S. 313 (Anm. ***) vielleicht wieder nur allzu günstig, wo nicht über das System dieses Kirchenvaters selbst, so doch über die Entstehung desselben geurtheilt wird; denn daß weder der Manichäismus, noch die frühern Lebensschicksale Augustins und seine eigenthümliche Bekehrungsgeschichte einen Einfluß auf dasselbe gehabt haben, sondern dasselbe sich allein „aus seiner kindlichen (?) Frömmigkeit und dialectischen Consequenz erklären lasse", — davon werden sich noch manche andere eben so wenig als Ref. überzeugen. Auf eine ähnliche Art wird an einer andern Stelle das, was der Vf. mit Bestimmtheit im §. aussagt, durch eine Randbemerkung wieder entkräftet. S. 459 nämlich werden die Nominalisten als die „Freisinnigern und die Genauern im Denken" gerühmt, während doch gerade, wie die Note selbst bekennt, die größten Lichter der Zeit, Wiklif, Hieronymus und Huß Realisten waren. Und war nicht Anselm, den doch der Verf. hoch stellt, auch Realist? ja, ging nicht die spätere Ausartung des Scholasticismus in sophistische Spitzfindigkeit größtentheils von den Nominalisten aus?

Abgesehen nun aber vom Einzelnen, worunter sich des Trefflichen viel befindet, möchten wir vor allem die Anordnung des Stoffes in Anspruch nehmen. Ueberall vermissen wir nämlich das geschickte Zusammenordnen des Gleichartigen in größere Massen, das Uebersichtliche und Tabellarische. Dieses „Ungefügige", wie es der Verf. selbst (S. VI Vorr.) mit zuvorkommender Bescheidenheit, aber nicht ohne Grund seiner Schrift vorwirft, verdirbt dem Leser nicht nur einen großen Theil des sonst reichen Genusses, den er an dem Buche haben könnte, sondern nimmt auch dessen eigentliche Frucht hinweg. Soll nämlich die Aufgabe des dogmengeschichtlichen Studiums

nicht sowohl darin bestehen, eine Menge von Einzelnheiten kennen zu lernen, als vielmehr eine klare Uebersicht über die verschiedenen Richtungen in den verschiedenen Zeiten zu gewinnen, und so die Gegenwart aus der Vergangenheit sich entwickeln zu sehen, so gehört dazu vor Allem das Aufrichten von bestimmten Rahmen, in welche die zu einer Gruppe sich zusammenstellenden Bilder gefaßt werden. Solche Rahmen bieten uns namentlich die allgemeinen Begriffe des Katholischen im Gegensatz gegen das Häretische, des Positiven im Gegensatz gegen das Speculative, des Judaisirenden im Gegensatz gegen das Ethnisirende u. s. w. dar, in welcher Art von Classificirung Neanders Verdienst vor allem anerkannt werden muß. Es ist zwar allerdings Gefahr, bei diesem Verallgemeinern manches Individuelle zu verwischen, und nicht selten kommt man in Verlegenheit, in welches Fach man den einen oder andern Namen sogleich setzen soll (indem z. B. in Cerinth sich Judaismus und Gnosticismus, in Tertullian Positivismus und Speculation auf wunderliche Weise mengen und sich zu stören scheinen). Allein wegen einzelner Ausnahmen darf der Versuch systematischer Ordnung so wenig als in andern z. B. den

merkwürdige Seite des christlichen Geistes zur Erscheinung kommt.

Dieser Mangel des Uebersichtlichen und genetisch Entwickelnden wird auch im zweiten Bande, der speciellen Dogmengeschichte, fühlbar. Wir erfahren da nicht sowohl, wie irgend eine christlich religiöse Idee aus den ersten meist im Gefühl und dem practischen Leben gegebenen Anfängen heraus sich unter dem stets mehrenden Einfluß der Wissenschaft und der äußern Kirchengewalt zum festen Dogma gestaltet habe, was eben nur bei einer auch in diesem Bande zu befolgenden periodenweisen Behandlung möglich gewesen wäre. Vielmehr werden wir schon in das fertig gemachte dogmatische Gebäude unsrer Zeit mit seinen gewöhnlichen Kammern und Fachwerken hineingestellt, und blos durch die Oeffnungen dieser wird uns eine theilweise Aussicht auf das historische Gebiet der verschiedenen Zeitalter gestattet, in der Weise wie auch andere Dogmatiken eine historia dogmatis als Zugabe folgen lassen. Wenn ferner der Verf. S. 14. 15. treffend zeigt, wie die Symbolik mit der Dogmengeschichte zu verbinden sey, indem letztere ohne dieselbe „nur eine Sammlung bloßer Meinungsverschiedenheiten" werde, so muß es uns wundern, daß er gerade das symbolisch comparative Element viel zu wenig in die Masse verarbeitet hat. Obwohl die wichtigsten Unterscheidungslehren der katholischen und protestantischen Kirche nicht übersehen sind, so stellen sie sich doch nicht genug heraus im Vergleich mit andern weniger wesentlichen Meinungsverschiedenheiten der Schulen und der einzelnen Schriftsteller. Und doch sollten die dogmatischen Urgebirge sich auch äußerlich vor dem theologischen Gerölle auszeichnen! Es will sich indessen auch hier die Masse nicht gruppiren, nicht künstlerisch gestalten; sondern alles läuft in einander, und glaubt der Leser einen Faden gefunden zu haben, an den er Gleichartiges

anreihen könnte, so wird ihm dieser sogleich wieder entrissen, ein neuer angesponnen u. s. f. Auch ist noch das eine Unbequemlichkeit, daß die dogmatischen Localabschnitte, unter welche der Verf. seinen Stoff bringt, zu groß sind, indem alles unter die drei Kategorien von Gott, dem Menschen und der Erlösung vertheilt ist, nachdem von der Religion überhaupt, von Christenthum und Offenbarung und der heil. Schrift einleitungsweise gehandelt worden. So hat man denn die Angelologie und Dämonologie unter „Gott", die Prädestination unter „dem Menschen" zu suchen u. s. w., ohne daß durch jedesmalige Kapitel- oder fortlaufende Seitenüberschriften das Nachschlagen erleichtert würde.

Was nun aber wieder das Einzelne betrifft, so findet sich hier, wie im ersten Bande, des Brauchbaren sehr vieles. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß die angeführten Actenstücke bisweilen in größerer Ausführlichkeit gegeben und hie und da exegetisch beleuchtet worden wären, was sich indessen aus S. VIII. IX. Vorr. erklären und entschuldigen läßt.

Zur Geschichte der einzelnen Dogmen noch Folgendes: In dem Abschnitte von Christenthum und Offenba-

zusammengestellt werden sollen. — Mit welchem Rechte S. 884. die jüdische Inspirationstheorie „freier" genannt wird als die heidnische, ist nicht einzusehen. Die heidnische mochte wohl phantastischer seyn, und scheinbar die Individualität des Begeisterten noch mehr hinter das Begeisternde zurücktreten lassen (Lyra und Plektron); aber sie heftete sich bei alle dem nicht so an den Buchstaben, wie die jüdische, und war in dieser Beziehung wieder großartiger und freier. Man denke an das Mährchen des Aristeas von der Entstehung der LXX, das auch die christlichen Kirchenväter mehr oder weniger annahmen und das, consequenterweise zurückbezogen auf die Abfassung des Originals, am meisten zur Beförderung der Grammatolatrie beigetragen hat. (Vgl. Münschers Handb. Bd. I. 308 ff.) Bei der Lehre von der Schöpfung hätte der Verf. besser gethan, die Ansichten über die mosaische Schöpfungsurkunde an die Spitze zu stellen, statt sie anhangsweise zu behandeln; denn von dieser Erzählung und den auf Mißverstand beruhenden, mit philosophischen Theorien vermischten Deutungen derselben gingen ja erst die theologischen Kosmogonien aus. In der Anthropologie wäre zu bemerken gewesen, daß, in Beziehung auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, Athanasius noch eine Sündlosigkeit einzelner Individuen außer Christus annahm. (Contra Arian. or. 4. und contra gentes ab in., womit zu vergleichen Rößler Bibl. der Kirchenväter. Bd. 2. S. 340.) Eben so hätte S. 1099. die Behauptung, daß Tertullian noch keine eigentliche Erbsünde gelehrt habe, durch seinen Widerspruch gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe (de bapt. c. 18.) erhärtet werden sollen. Durch solche Parallelen wird die Anschaulichkeit befördert. Wenn es S. 1104 heißt, Zwingli habe sich ganz unbestimmt über den Werth der heidnischen Tugenden geäußert, so ist dies eben so sehr im Wider-

spruch mit des Reformators sehr bestimmten Aeußerungen in der expositio fidei §. 10., als die Behauptung, „die ersten (lutherischen) Protestanten hätten die Lehre von der Erbsünde nicht in der bestimmten und strengen Bedeutung der augustinischen Schule genommen", durch den Streit Luthers mit Erasmus und durch des Erstern Schrift de servo arbitrio widerlegt wird. (Vergl. auch S. 1123. unten.) Der Umstand übrigens, daß Luther Augustinermönch gewesen, durfte, wenn man ihn auch nicht zu sehr geltend machen wollte, doch nicht ganz übersehen werden. — Bei der Lehre vom Tode Jesu ist zu bedauern, daß der Verf. noch nicht die während der Zeit erschienene höchst anziehende und gründliche Untersuchung von K. Bär benutzen konnte [a]). Aber auch so hätte die anselmische Theorie als Epoche machend mehr herausgehoben und mit der frühern, wie auch mit gleichzeitigen Ansichten, namentlich mit der mehr moralischen Auffassung Abälards und mit der eigentlich religiösen auf das Moment der sich hinopfernden Liebe gestützten Peters des Lombarden, verglichen werden sollen. Abermals eine versäumte Gelegenheit zu interessanten Parallelen! Besonders gut wird in der Lehre von den Sacramenten gezeigt, wie die Ansicht, welche sie nur als „darstellende und ermunternde Symbole" faßt, erst einer „spätern, reflectirenden Zeit" angehört, indem „Symbole, welche nicht auch mittheilen, ganz außer dem Denk- und Lebenskreise der ältesten Kirche, ja des Alterthums überhaupt" lagen. Wenn aber dann S. 1242 die Differenz zwischen den Lutherischen und Reformirten in der Lehre vom Abendmahl als unerheblich dargestellt wird, so möchte dies doch nur für die aus

a) Die Lehre vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt. Sulzb. 1832. 8.

beiden Kirchenparteien gelten, welche sich zu einer geistigen Betrachtungsweise religiöser Gegenstände zu erheben wissen, während die neuesten Irrungen auf diesem Gebiete, auch nach der Union, den traurigen Beweis liefern, wie sehr Viele, von denen man es nicht erwarten sollte, an nichts sagenden Formeln eines tödtenden Buchstabens hangen. — Bei Anführung der Meinung des Seelenschlafes (ψυχοπαννυχία) S. 1279. war Papst Johann XXII. als Anhänger derselben zu bezeichnen und zu bemerken, daß sie nichts desto weniger von dessen Nachfolger Benedict XII. verdammt ward. — Der Widerspruch der griechischen Kirche gegen das Fegefeuer hätte, als zu den Unterscheidungslehren gehörend, (S. 1290.) nicht blos in einer Note abgefertigt, sondern wenigstens auf S. 1283. zurückgewiesen werden sollen. —

Doch des Einzelnen genug! Was aber bei allen Ausstellungen den Ref. bei der Lesung dieses Buches vorzüglich angesprochen hat, ist die schöne theologische Gesinnung, die überall, selbst aus den trocken scheinenden gelehrten Untersuchungen hervorleuchtet, und deren Wirkung auf das Gemüth um so sicherer ist, je weniger sie durch Coquetiren mit erbaulichen Redensarten erzwungen werden will. Vielmehr weht uns aus dem ganzen Buche der klare, milde Geist eines sinnigen Forschers und jene reine Liebe zur Sache entgegen, welche zwar jedem wissenschaftlichen Werk überhaupt erst die höhere Weihe gibt, die aber namentlich auf dem Gebiete der Dogmengeschichte jenen Glauben aufrecht hält, dem sich „durch alle Zeiten, über allem Leeren, Falschen, Unlautern, das Bleibende ankündet, welches oft mit Einem Schlage den alten Wahn und Trug vernichtet hat (und manchen neuen noch vernichten wird): das Eine, was noth thut und welches nicht von uns genommen werden soll." (S. 1306.)

Wir gehen nun zur Anzeige von No. 2. über, wobei wir uns jedoch darauf beschränken, blos das Verhältniß dieser dritten vom Hrn. Prof. von Cölln besorgten Ausgabe zu den beiden frühern anzudeuten. Es sind im Grunde eher Vermehrungen, als wesentliche Verbesserungen, welche das Münschersche Lehrbuch durch die sorgfältige Hand des Hrn. Herausgebers gewonnen hat, worüber wir Letztern am besten selbst vernehmen. Vorrede S. IX. X.: „In der neuen Bearbeitung glaubte er die Anordnung und Darstellung als unantastbares Eigenthum des Verf. unverändert beibehalten zu müssen. Sachliche Berichtigungen, welche selten nöthig befunden wurden, erhielten daher ihren Platz nur in den Noten: die Zusätze aber, welche der Text zu fordern schien, wurden durch Einklammerung unterschieden. . . . Die Anmerkungen dagegen wurden fast ohne Ausnahme den Vermehrungen bestimmt, welche von dem Herausgeber ausgegangen waren. Diese Vermehrungen nun umfassen theils nähere Bestimmungen, kleine Berichtigungen und Erweiterungen oder auch Erläuterungen des Textes; theils, und zwar der überwiegenden Mehrzahl nach, die zur Beurkundung oder weitern Entwickelung desselben nothwendig erfundenen Citate und Quellenexcerpte." Ref. muß nun gestehen, daß er die allzu große Gewissenhaftigkeit in Beziehung auf das „unantastbare Eigenthum des Verf." bedauert, indem dadurch wesentliche und nothwendige Verbesserungen unterlassen worden sind. Dahin rechnen wir vor allem das, was die Periodeneintheilung und die Anordnung des Stoffes betrifft. Es mußte überhaupt jedem Leser der beiden dogmengeschichtlichen Werke Münschers auffallen, daß von dem Verf. in dem kleinern Lehrbuche eine durchaus von der im größern Handbuch verschiedene, und zwar weniger zweckmäßige Methode gewählt wurde. Das Zusammendrängen des Ganzen in drei Perioden, wovon

die erste bis 600 geht, läßt sich auf keine Weise, auch nicht mit der Kürze des Buches (Vorr. S. VI.) rechtfertigen. Eben so bleibt es eine Sonderbarkeit, daß in der speciellen Dogmengeschichte die Lehre von den Engeln und der Auferstehung, in Verbindung mit der vom Reiche Gottes, vorausgeschickt wird, und dann erst das Übrige in gewohnter Ordnung nachfolgt. Ref. ist zwar durchaus nicht der Meinung, es müsse in der Dogmengeschichte die nämliche Anordnung der einzelnen Artikel befolgt werden, wie in der Dogmatik, sondern dieselbe soll sich richten nach den jedesmal in einer Periode vorwaltenden leitenden Ideen. So kann z. B. allerdings die erste Periode mit der Lehre vom messianischen Reich beginnen, wenn man will. Aber eine solche eigenthümliche Eintheilung muß dann auch gehörig vorbereitet, begründet und consequent durchgeführt werden, was in dem Münscherschen Lehrbuche nicht der Fall ist. Wenigstens ist dem Ref. die Wahrnehmung nicht gelungen, „daß bei der anscheinenden Willkür ein fester Plan zum Grunde liege" (Vorr. des Verf.). Hätte nun der Herausgeber der Eigenthümlichkeit des sel. Münscher auch nicht zu nahe treten wollen, so hätte er ihn ja dadurch leicht durch sich selbst verbessern können, daß er, gewiß zur Erleichterung der Lehrenden, wie der Lernenden, das Lehrbuch in seiner äußern Gestalt dem im Ganzen doch an wissenschaftlichem Werthe weit höher stehenden Handbuche desselben Verfassers angepaßt hätte. Möchte dies bei einer vierten Ausgabe geschehen!

Was aber die Vermehrungen betrifft, so hat durch die dankenswerthen Bemühungen des Hrn. von Cölln das Buch unstreitig an Brauchbarkeit gewonnen. Die zweckmäßigste Art, Dogmengeschichte zu dociren, scheint dem Ref. eben die, daß man nur durch kurze Angaben den Zuhörer in die richtige Stellung versetze, die Quel-

len selber zu benutzen, und dann diese in wohl gewählten Auszügen selber reden lasse, mit beigefügten nöthigen Erklärungen. Ja eine gut geordnete und verständig angelegte Excerpten-Sammlung dürfte vielleicht, in der Hand eines gewandten Lehrers, jedes weitere Lehrbuch entbehrlich machen, das doch immer den freien Vortrag mehr hemmt als fördert. In der Wahl dieser Excerpte nun scheint Hr. von Cölln, so weit es Ref. in einer etwas kurzen Zeit und im Vergleich mit eigenen Collectaneen verfolgen konnte, meist glücklich verfahren zu seyn, und eher wäre des Guten noch mehr, als weniger zu wünschen, wenigstens über einige Gegenstände. Am reichsten sind übrigens, wie billig, die Artikel von der Trinität und der Person Jesu bedacht worden. Auch die Litteratur dürfte noch bereichernde Zusätze erhalten [a]). Doch eine tiefer ins Einzelne sich einlassende Kritik kann erst nach längern und sorgfältigeren Vergleichungen gegeben werden; eine solche würde sich aber auch eher für eine blos kirchenhistorische, als für eine allgemein theologische Zeitschrift passen. Wir begnügen uns daher vorläufig mit dieser Anzeige, und wünschen,

können wir schließlich nicht umhin, noch auf einen Druckfehler gleich auf der ersten Seite aufmerksam zu machen, der nicht in dem sonst ziemlich reichen Verzeichniß aufgeführt wird. Statt disputare (in der angeführten Stelle aus Cicero) ist dubitare zu lesen, was die Sache bedeutend ändert.

Hagenbach.

Uebersichten.

Uebersicht
der neutestamentlich exegetischen Litteratur von Neujahr 1831 bis Ende 1832.

Von
Dr. Lücke.

(S. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 887 ff.)

1.

Ueber die Hermeneutik ist das in der letzten Uebersicht vorläufig angekündigte Werk von G. Chr. Rud. Matthäi, Licent. der Theologie in Göttingen, erschienen,

wie in ihren Unterschieden, so in ihrer Einheit zu wissen), und die Umschreibung (oder die nur sinnliche, die Urform näher bestimmende Form) auf die Urform und deren Entwicklung zurückführen. Der Gegenstand der biblischen Auslegung ist der Glaube, das Leben des Geistes, — und im Menschen verwirklicht, das Bewußtseyn des Glaubens. Die Auslegung, verschieden und doch auch wieder eins mit der bloßen Erläuterung (oder Nebeneinanderstellen der äußeren Formen, des sachlich geschichtlichen und sprachlichen Elements), vereinigt in sich Erforschung und Darstellung, und das Ziel der Erforschung und Darstellung ist der Glaube der Apostel Jesu, nach seinem Inhalte, Ursprunge und Werthe."

Man sieht, daß, obwohl die neue Auslegung die ganze Bibel umfaßt, doch das N. T. Hauptobject der hermeneutischen Theorie ist.

Das Ganze zerfällt in die beiden Hauptabschnitte: 1) die Erforschung, und 2) die Darstellung des Glaubens. Im ersten Abschnitte wird zuerst gezeigt, wie der Inhalt des Glaubens, sodann sein Ursprung und endlich sein Werth zu erforschen sey. Die Untersuchung über den Inhalt des Glaubens ist die ausführlichste. Hier werden die Richtungen der Zeitalter in der Auslegung kurz charakterisirt, dann die bisherigen Grundsätze der Bibelerklärung, das allegorische (moralische) Princip, die socianisch-ernestische Glaubensanalogie, das geschichtlich-sprachliche Princip, und das panharmonistische beurtheilt und als ungenügend befunden, ferner als Denkmäler der Erforschung des Glaubens die Commentarien, die biblischen Theologieen und die Dogmatiken bezeichnet. Sodann wird der Begriff der Auslegung vollständiger erörtert, das Glaubensbewußtseyn Christi, der Propheten, der Apostel, der echten und entarteten Juden u. s. w. als Quelle der Auslegung dargestellt, und das Einleben in die biblischen Schriftsteller zur allgemei-

nen Bedingung der Auslegung gemacht. Endlich wird der Gang der Auslegung so bezeichnet, daß man zuerst die möglichen Wort- und Constructionsbedeutungen und die erforderlichen Geschichtsdata zusammenfasse und so zur Deutung oder dem möglichen Sinne gelange, dann zur Erklärung oder dem wahrscheinlichen Sinne aufsteige, indem man sich in das Harmonieverhältniß der Worte zu einander und zu den auslegungsbedürftigen Worten versetze, endlich aber, indem man das Ganze aus dem Einzelnen, das Einzelne aus dem Ganzen zu erkennen suche, durch die Geschichte des Glaubensbewußtseyns zur Auslegung oder zum gewissen Sinne gelange. So vollende sich die Auslegung, ihrem Inhalte nach als die jüdisch-christliche. Ihr allgemeines Regulativ sey, jeden biblischen Ausspruch entweder im jüdischen oder im christlichen Bewußtseyn auszulegen; hierauf gründe sich das zwiefache besondere Regulativ, erstlich, im jüdischen Bewußtseyn den Ausdruck der überlieferten Religionssprache im Munde der Juden und der Apostel, zweitens aber, im christlichen Bewußtseyn jeden Ausspruch Christi und auch diejenigen Aussprüche

nicht bedurften, weil sie auch ohne ihn die Zwecke des Geistes erfüllten. Nachdem dann noch bemerkt worden ist, daß der Endzweck der Auslegung des N. und A. T. eins sey, daß indem das nur Jüdische in beiden Testamenten ergründet werde, zugleich das Christliche ergründet werde, wird an mehreren Beispielen gezeigt, wie die erörterten hermeneutischen Regeln anzuwenden seyen. Es folgt dann eine ausführliche Beurtheilung der neueren biblischen Theologieen und der Dogmatiken von S. 67—392., wobei der Standpunct kein anderer ist, als der in der Dogmatik von Marheineke. Darauf wird die dogmatische Auslegung näher bestimmt und entwickelt. Aus dem Zusammenhange geht hervor, daß nach des Verf. Ansicht die Dogmatik, d. h. das Wissen der Urformen des Geistes in der Schrift, der letzte Zweck aller Auslegung seyn soll. Nachdem der Unterschied der bloß historischen und der dogmatischen Auslegung ins Licht gesetzt worden ist, geht die Untersuchung gleichsam wieder rückwärts. Es werden nach der Methode der hegelschen Logik die Elemente der dogmatischen Auslegung analysirt und geordnet. Der Verf. spricht dann von dem Geiste der Auslegung oder der vollendeten Einheit aller Gegensätze darin. Es werden darin zwei Elemente unterschieden, der objective heilige Geist, oder das sich selber auslegende, sich selber offenbare Bewußtseyn Christi, „in welchem sich Gott als die Menschheit denke und in dieser als die Gottheit," und das Bewußtseyn des Auslegens. Der Verf. zeigt, wie beides verschieden, aber auch, daß und wie beides wieder in einander sey im Ausleger, sofern derselbe zwar nicht Christus seyn könne, aber in Christo seyn solle, d. h. im Besitze des Geistes Christi. Indem der Ausleger die untergeordneten Acte der Auslegung, Deuten, Vermuthen, Erläutern, überwinde, und das Wortharmonieverhältniß und das Bewußtseyn Christi in den Urformen und in den Umschreibungen erforsche, verwirkliche er in sich den Geist der Auslegung.

Der Verf. unterscheidet in den biblischen Schriftstellern ein objectives und subjectives Bewußtseyn. Diese Unterscheidung führt ihn zur Untersuchung über den Ursprung des Glaubens, als das zweite Moment der Erforschung. Der Glaube hat einen zwiefachen Ursprung, den göttlich-menschlichen und den nur menschlichen. Nach jenem ist er der Glaube schlechthin und Inhalt und Form sind in ihm eins. Nach diesem ist er die Vorstellung vom Glauben und Inhalt und Form verschieden. Es wird dann unterschieden zwischen den einzelnen Aussprüchen und dem Ganzen des Glaubens. Auf ähnliche Weise wird der Werth des Glaubens nach Inhalt und Form bestimmt, der subjective und objective Werth, oder die zeitliche Beziehung und die absolute, ewige Wahrheit des biblischen Glaubens unterschieden. Es werden die Gegensätze des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen, des Natürlichen und Vernünftigen im Glauben, endlich der Gegensatz des Glaubens und Wissens erörtert und aufgelöst, und dem Ausleger zugemuthet, durch alle Gegensätze hindurch, unterscheidend und wieder vereinigend, zur absoluten Erkenntniß des an und für sich Wahren im Glauben der Bibel aufzusteigen und so die hermeneutische Forschung zu vollenden.

Der zweite Abschnitt erörtert nach derselben Methode die Elemente, Formen und Gesetze der Darstellung des Glaubens, welche in ihrer Einheit mit der Forschung die äußere Erforschung, so wie hinwiederum die Erforschung die innere Darstellung genannt wird. Die allgemeine Aufgabe oder das Grundgesetz ist die Treue der Darstellung des Glaubens. Die Hauptarten der Darstellung sind die wissenschaftlich-geschichtliche, die wissenschaftlich-speculative (Dogmatik, oder die Darstellung des Glaubens als Wissenschaft), und die wissenschaftlich-populäre. Die Hauptformen der wissenschaftlich-geschichtlichen Darstellung (der exegeti-

schen im engeren Sinne) sind 1) die allharmonische, nach der man den biblischen Glauben in seiner ursprünglichen Lebendigkeit sich selbst aussprechen läßt, ohne allen Notenapparat, — nicht in Paraphrasen, — welche sich zu jener Form, wie zum verwesenden Leichname der volllebendige Körper, verhalten; 2) die affirmative Form, welche mit voller Gewißheit den biblischen Glauben in seinem objectiven Wesen darstellt, und nichts weiß von bloßen Ansichten der biblischen Schriftsteller und der Ausleger, welches alles sammt dem bloßen Zweifel der niederen Stufe der bloßen Vorstellung angehöre; endlich 3) die kurze, anmuthige und klare Form. Alle diese Formen aber sind in der wirklichen Form vereinigt und nur die wesentlichen Momente ihrer Richtigkeit.

Ich glaube, die Hauptmomente des Werkes in der Kürze dargestellt zu haben. Ich gestehe, wegen der mir ungeläufigen philosophischen Schulsprache, welche darin herrscht, manches nicht verstanden zu haben. Den Freunden der hegelschen Schule, an welche die Schrift sich bewußt oder unbewußt anschließt, wird alles verständlicher seyn. Diesen muß ich auch überlassen, den Werth der Schrift für die Entwicklung ihrer besonderen theologischen Richtung zu bestimmen. Diejenigen, welche dem Werke schon eben daraus einen Vorwurf machen, daß es die biblische Hermeneutik vom Standpuncte der hegelschen Schule behandelt, thun Unrecht. Jede lebendig hervortretende philosophische Richtung hat ein Recht an die Theologie, und bringt, sofern sie nur energisch genug ist, immer Gewinn.

Die Prüfung des Einzelnen ist nicht dieses Ortes. Wenn aber dem Draußenstehenden ein Urtheil über das Ganze erlaubt ist, so ist das meinige kurz dieses:

Der wissenschaftliche Ernst und der christliche Geist, wovon das Ganze durchdrungen ist, verdienen allgemeine Anerkennung. Auch ist unleugbar, daß der Verf. die Wissenschaft der Hermeneutik und die exegetische Kunst in

ihrem lebendigen Fortschritte erkannt hat. Er kennt die höheren theologischen Interessen und Beziehungen der Auslegung. Gewiß ist, daß die Exegese nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern mit den übrigen theologischen Disciplinen in einem unauflöslichen, organischen Zusammenhange steht, daß namentlich in der Dogmatik, so wie in der Moral ihre höchsten, aber zugleich ferneren und mittelbaren Zwecke, Interessen oder Zielpuncte liegen. Es ist wahr, daß die höchste Aufgabe der Exegese ist, den christlichen Glauben in seiner vollen ewigen Wahrheit, seinem inneren Zusammenhange aus der Schrift zu erkennen, und die zeitliche und subjective Form der biblischen Darstellung von dem wesenhaften Inhalte zu unterscheiden. Das alles wird unsrer Seits gern zugestanden. Aber damit sind auch unsere Zugeständnisse am Ende. Zweierlei müssen wir dagegen ganz entschieden tadeln und bestreiten: Das Erste ist, daß der Verf. die eigenthümliche Aufgabe und Form der hermeneutischen Functionen, in ihrem Unterschiede von den dogmatischen, nicht gehörig erkannt hat. Die Exegese ist, als ein Besonderes in der Theologie, durchaus vor und außer aller Dogmatik vorhanden, und hat in ihrer Besonderheit, welche ja eben in der Theorie der Hermeneutik zu erörtern ist, keine andere Aufgabe, als den heiligen Schriftkanon nach seinem Inhalte und in seiner Form historisch zu verstehen, und als ein reines Factum philologisch auszulegen. Das theologische Moment, wodurch die Exegese der heil. Schrift sich von der allgemeinen Philologie unterscheidet und eine philologia sacra wird, ist nur dies, daß sie auf dem apologetischen Beweise von der Wahrheit des Christenthumes überhaupt und von der Nothwendigkeit des heil. Schriftkanons insbesondere beruhet, und das Interesse hat, an ihrem Theile zur Zustandebringung der Theologie überhaupt, insbesondere aber der systematischen Theologie, wesentlich beizutragen, —

schen im engeren Sinne) sind 1) die allharmonische, nach der man den biblischen Glauben in seiner ursprünglichen Lebendigkeit sich selbst aussprechen läßt, ohne allen Notenapparat, — nicht in Paraphrasen, — welche sich zu jener Form, wie zum verwesenden Leichname der vollebendige Körper, verhalten; 2) die affirmative Form, welche mit voller Gewißheit den biblischen Glauben in seinem objectiven Wesen darstellt, und nichts weiß von bloßen Ansichten der biblischen Schriftsteller und der Ausleger, welches alles sammt dem bloßen Zweifel der niederen Stufe der bloßen Vorstellung angehöre; endlich 3) die kurze, anmuthige und klare Form. Alle diese Formen aber sind in der wirklichen Form vereinigt und nur die wesentlichen Momente ihrer Richtigkeit.

Ich glaube, die Hauptmomente des Werkes in der Kürze dargestellt zu haben. Ich gestehe, wegen der mir ungeläufigen philosophischen Schulsprache, welche darin herrscht, manches nicht verstanden zu haben. Den Freunden der hegelschen Schule, an welche die Schrift sich bewußt oder unbewußt anschließt, wird alles verständlicher seyn. Diesen muß ich auch überlassen, den Werth der Schrift für die Entwicklung ihrer besonderen theologischen Richtung zu bestimmen. Diejenigen, welche dem Werke schon eben daraus einen Vorwurf machen, daß es die biblische Hermeneutik vom Standpuncte der hegelschen Schule behandelt, thun Unrecht. Jede lebendig hervortretende philosophische Richtung hat ein Recht an die Theologie, und bringt, sofern sie nur energisch genug ist, immer Gewinn.

Die Prüfung des Einzelnen ist nicht dieses Ortes. Wenn aber dem Draußenstehenden ein Urtheil über das Ganze erlaubt ist, so ist das meinige kurz dieses:

Der wissenschaftliche Ernst und der christliche Geist, wovon das Ganze durchdrungen ist, verdienen allgemeine Anerkennung. Auch ist unleugbar, daß der Verf. die Wissenschaft der Hermeneutik und die exegetische Kunst in

ihrem lebendigen Fortschritte erkannt hat. Er kennt die höheren theologischen Interessen und Beziehungen der Auslegung. Gewiß ist, daß die Exegese nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern mit den übrigen theologischen Disciplinen in einem unauflöslichen, organischen Zusammenhange steht, daß namentlich in der Dogmatik, so wie in der Moral ihre höchsten, aber zugleich ferneren und mittelbaren Zwecke, Interessen oder Zielpuncte liegen. Es ist wahr, daß die höchste Aufgabe der Exegese ist, den christlichen Glauben in seiner vollen ewigen Wahrheit, seinem inneren Zusammenhange aus der Schrift zu erkennen, und die zeitliche und subjective Form der biblischen Darstellung von dem wesenhaften Inhalte zu unterscheiden. Das alles wird unsrer Seits gern zugestanden. Aber damit sind auch unsere Zugeständnisse am Ende. Zweierlei müssen wir dagegen ganz entschieden tadeln und bestreiten: Das Erste ist, daß der Verf. die eigenthümliche Aufgabe und Form der hermeneutischen Functionen, in ihrem Unterschiede von den dogmatischen, nicht gehörig erkannt hat. Die Exegese ist, als ein Besonderes in der Theologie, durchaus vor und außer aller Dogmatik vorhanden, und hat in ihrer Besonderheit, welche ja eben in der Theorie der Hermeneutik zu erörtern ist, keine andere Aufgabe, als den heiligen Schriftkanon nach seinem Inhalte und in seiner Form historisch zu verstehen, und als ein reines Factum philologisch auszulegen. Das theologische Moment, wodurch die Exegese der heil. Schrift sich von der allgemeinen Philologie unterscheidet und eine philologia sacra wird, ist nur dies, daß sie auf dem apologetischen Beweise von der Wahrheit des Christenthumes überhaupt und von der Nothwendigkeit des heil. Schriftkanons insbesondere beruhet, und das Interesse hat, an ihrem Theile zur Zustandebringung der Theologie überhaupt, insbesondere aber der systematischen Theologie, wesentlich beizutragen, —

aber nicht als ein schon vollendetes theologisches, namentlich dogmatisches, sondern als ein rein philologisches oder historisches Verständniß der heil. Schrift, welches allen weiteren Operationen der Theologie wesentlich zum Grunde liegt. Die Aufgabe, das Christenthum völlig zu verstehen, ist die Aufgabe der gesammten Theologie, nicht der Exegese, die nur ein einzelnes nothwendiges Element darin ist. Indem der Verf. die Grenzen der hermeneutischen Wissenschaft verkennt, ist er in Gefahr, aus ihr fast die ganze Theologie zu machen. Es erklärt sich daraus die Aufnahme von Untersuchungen, welche in der Hermeneutik nicht an ihrem Orte sind. Damit hängt ein Zweites zusammen, was wir tadeln müssen, nemlich die gewissermaßen gleichgültige und gar nicht eingehende Behandlung der, wie der Verf. sie nennt, niederen Operationen der Exegese. Diese sollen nach seiner Meinung von dem Ausleger überwunden werden. Dies kann doch verständiger Weise nur soviel heißen, daß der Ausleger die eigentlich philologischen und historischen Functionen mit wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Sicherheit ausüben soll. Aber eben hiezu soll die Hermeneutik die theoretische Anleitung geben, und sich gar nicht scheuen, dabei ins Einzelne einzugehen und mit allem Fleiße die philologischen Operationen im Zusammenhange zu betrachten. Was der Verf. hierüber sagt, ist mehr nur nebenbei, und die besten Gedanken darüber werden bei ihm, so oft sie auftauchen, durch den Strom dogmatischer Beziehungen und Betrachtungen gleichsam verschlungen.

Der Hermeneutik ist früher viel geschadet worden dadurch, daß man der Exegese zu enge Grenzen setzte und sie nöthigen wollte, sich mitten in der Theologie alles theologischen Denkens und Interesses zu enthalten. Auf dem Wege, den der Verf. einschlägt, drohet ihr die entgegengesetzte Gefahr, ungebührlich erweitert zu werden,

und über der Theologie die Philologie als ihren charakteristischen Inhalt zu verlieren.

Sacra scriptura num eodem modo interpretanda sit quo reliquos antiquitatis libros interpretari solemus? Commentatio, quae in certamine literario a summe reverendo Theologorum ordine in Universitate Ludovico-Maximilianea Doctoris honore ornata est. Scripsit Clemens Laurentius Gratz. Campoduni 1832. 8. Sectio 1. de diversis interpretandi litteras ss. generibus; Sectio 2. de legibus, ab interpretatione reliquorum antiquitatis librorum plane alienis, quae in ss. litteris interpretandis specialiter observandae sunt. Hier wird das römisch-katholische Princip nach der Bestimmung der tridentinischen Synode gerechtfertigt, und zwar auf die gewöhnliche Weise.

2.

Zur neutestamentlichen Lexikographie und Grammatik gehört **I. A. Henr. Tittmanni de synonymis in Novo Testamento liber secundus, post mortem auctoris edidit, alia eiusdem opuscula exegetici argumenti adiecit Guil. Becher AA. M. Lips. 1832. 8.** Die Sammlung enthält

(es sey zu übersetzen: et quid vellem, si (ignis) iam accensus esset? in dem Sinne, erat iam accensus ille ignis, quum ista diceret Dominus, neque id ipse Dominus aut mirabatur, aut factum nolebat, sed ita, ut debebat, factum intelligebat). 3 und 4) De usu particularum in N. T. Capp. 2. Zwei Programme, zu Ostern und Pfingsten 1831. Erörtert werden hier die Partikeln *ἵνα*, *ὅπως*, (*ὡς*) *ὥστε*. Tittmann liebte die rationelle Behandlung der neutestam. Grammatik. Sämmtliche Programme sind schätzbare Beiträge zur Förderung und Vollendung dieser Richtung.

Siehe auch Bindseil Erklärung der Redensart *βαπτίζειν τινὰ εἰς τὸ ὄνομά τινος* in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 410 ff.

3.

Für die Kritik des N. T. bringt weder die in Holland angefangene neue Ausgabe von Wetsteins neuem Testamente, noch die neue münchner Ausgabe des neutestamentlichen Textes von Anton Jaumann einigen Gewinn.

Das letztere Werk: Novum Testamentum Graece. Ad optimorum librorum fidem recensuit Antonius Iaumann, Gymn. Neoburgens. Rector, nec non seminar. ibid. reg. Director, cum selecta lectionum varietate. Monachii 1832. 8. täuscht in sofern durch seinen Titel, als man nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte: ad optimorum librorum fidem recensuit, eine n[illegible] Recension des Textes nach neuen Collationen der b[illegible] Codices erwarten könnte. Da der Herausgeber nichts weiter gethan hat, als vorzugsweise nach Tittmann's Ausgabe, mit Benutzung der Ausgaben von H. Stephanus, Griesbach, Matthäi, Gratz und Knapp, und mit Berücksichtigung der lat. Vulgata irgend einen in der katholischen Kirche nicht anstößigen Text zu Stande zu bringen, so hätte er höchstens sagen dürfen: ad optimarum editionum fidem recognovit. So weit mir die Vergleichung möglich gewesen ist, scheint

sowohl die Textesbestimmung, als auch die Auswahl der varia lectio in einem hohen Grade willkührlich gemacht zu seyn und dabei kein bestimmtes kritisches Princip zum Grunde gelegen zu haben. Indeß ist es immer dankenswerth, wenn in der katholischen Kirche durch wohlfeile Ausgaben für die Verbreitung des Grundtextes gesorgt wird.

Das holländische Werk führt den Titel: Novum Testamentum Graecum — — opera et studio I. I. Wetstenii. Tom. I. continens quatuor evangelia. Editio altera aucta et emendata curante Iohanne Anthonio (Ioanne Antonio) Lotze (in Amsterdam). Rotterodami ex officina Allartiana. 1831. 4. Das erste Heft dieses ersten Bandes, zugleich Ankündigung des Unternehmens, enthält nur die Prolegomena des ersten Theiles, und aus dem zweiten Theile des wetsteinschen Werkes die animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum N. T. necessariae, das eine wie das andere mit den Anmerkungen von Semler (aus dessen Ausgaben der wetsteinschen Prolegomena und libelli ad crisin et interpret. N. T.) und den eigenen des Herausgebers.

Man fragt, wozu das Unternehmen? Das wetstein=

zu sammeln. Das Wichtigste, noch jetzt Brauchbare im wetsteinschen Werke ist der exegetische Apparat. Der Verf. will ihn ganz abdrucken lassen. Das ist recht gut, aber das gegenwärtige Bedürfniß verlangt mehr, verlangt eine gut geordnete Sammlung und verständige Auswahl sämmtlicher Observationen aus den Classikern und den Rabbinen, und eine Fortsetznng und Vermehrung derselben. Es ist schwer zu sagen, was sich der Herausgeber bei seinem Unternehmen Zweckvolles gedacht hat. Er beschneidet die wetsteinschen Prolegomena, läßt weg, was Wetstein über seine Geschichte in Basel nach des Herausgebers Ansicht Leidenschaftliches geschrieben hat. Aber gerade dies gehört zur Geschichte und Kenntniß der persönlichen Seite des wetsteinschen Werkes, und kein Freund der Litteratur wird sich dergleichen gern nehmen lassen. Der Herausgeber gebraucht die Prolegomena und animadvers. als Text für Semlers und seine eigenen kritischen Observationen; er verbessert, ergänzt Wetstein aus dem, was die neueren Forschungen Richtigeres und Vollständigeres gebracht haben. Aber wer Wetstein gebraucht, weiß, daß die Kritik über ihn hinaus ist, und wer den gegenwärtigen Standpunct der Kritik will kennen lernen, greift lieber nach Werken, die ihn vollständiger und authentischer belehren, als des Herausgebers doch immer nur fragmentarische Nachträge. Wozu also das Unternehmen? Es ist überhaupt mißlich, Werke, die nicht mehr völlig im Leben und Gebrauch der Zeit sind, wieder abdrucken zu lassen. Wir wollen vorwärts, nicht rückwärts; und bei dem Vorwärts ist es gut, so behende und durch verbrauchtes und unbrauchbares Gepäck aus der Vergangenheit so wenig behindert als möglich zu seyn. Endlich aber müssen wir beklagen, daß der Herausgeber durch die höchst fehlerhafte Latinität seinen Beruf zur Herausgabe eines kritischen Werkes sehr schlecht beurkundet hat. Es ist ärgerlich, alle Augenblicke auf Schnitzer zu stoßen. Man sehe

besonders die Vorrede. Es sind meist Versehen, welche keine Entschuldigung mit Setzer und Corrector zulassen.

Ein Gewinn für die Kritik ist Rettigs Recension des lachmannschen N. Testaments in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 861 ff.

4.

Die Erscheinung von zwei lateinischen und zwei deutschen Uebersetzungen des N. T. veranlaßt mich zu folgenden Bemerkungen.

Es kommt wohl vor, daß man diesen Zweig der exegetischen Kunst geringer achtet, als die anderen. Aber dies ist Unrecht.

Die vollkommene Uebersetzung ist die Vollendung der exegetischen Kunst. Sie setzt alle Functionen der exegetischen Forschung voraus, ist die Bewährung derselben, und zugleich die reinste und objectivste Form der exegetischen Darstellung. Wer das N. T. nicht richtig übersetzen kann, hat es auch nicht wahrhaft verstanden.

Außer diesem rein wissenschaftlichen Werth und Zweck hat die Uebersetzung noch einen kirchlich-practischen. Dies gilt freilich nur von der deutschen. Denn an der lateinischen hat wenigstens die kirchliche Praxis der protestantischen Kirche kein unmittelbares Interesse. Sie dient nur der theologischen Wissenschaft, sofern sie noch lateinisch redet. Ihr Hauptzweck ist, zur exegetischen Forschung in lateinischen Commentarien die entsprechende Form der Uebersetzung zu geben. Ist der Gebrauch der lateinischen Sprache in der Theologie eine heilsame Zucht und Uebung des Geistes, ist die lateinische Sprache als Sprache eines allgemeineren Gelehrtenverkehrs zur Zeit noch unentbehrlich, so dürfen auch lateinische Uebersetzungen der Bibel nicht fehlen. Bei den deutschen Uebersetzungen kommt aber ganz besonders in Betracht, daß die evangelische Kirche sie von der Wissenschaft verlangt als fortschreitende, im-

mer reinere Darstellung der exegetischen Forschung für das Volk, und, was damit zusammenhängt, als nothwendige Ergänzung und Vollendung der lutherschen Kirchenübersetzung. Eben hierin liegt meines Erachtens der Hauptgrund, warum jede neue deutsche Uebersetzung sich so viel als möglich an die luthersche anschließen muß.

Um von den neuesten deutschen Uebersetzungen zuerst zu sprechen, so hat sowohl Dr. Böckel: das Neue Testament übersetzt, und mit kurzen Erläuterungen und einem historischen Register. Altona 1832. 8., als auch Dr. de Wette im dritten Theile seiner Bibelübersetzung (die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, zweite umgearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1832. 8.), der die Bücher des N. T. enthält, — sich soviel als möglich an den Geist und Ton der lutherschen Uebersetzung anzuschließen gesucht. Es thut dies jeder auf seine Weise, und es ist sehr natürlich, daß es dem einen hier, dem andern dort besser gelingt, beizubehalten, leise oder stark zu ändern. Die Uebersetzung von Dr. de Wette ist in dieser neuen Ausgabe ganz allein von ihm; also auch in Einem Geiste und aus Einem Stücke. Sie unterscheidet sich von der von Dr. Böckel äußerlich durch Andeutung der vornehmsten varia lectio nach Griesbach, und auswählende Angabe verschiedener Auslegungen. Dr. Böckel hat seine Uebersetzung für das Volk durch kurze Erläuterungen und ein historisches Register brauchbarer zu machen gesucht. Dies ist sehr dankenswerth. Der Verf. bereut jetzt die Kürze der Anmerkungen. Aber eben die Kürze bewahrt vor dem Einmischen subjectiver Erklärungen, welche dem Leser zu sehr vorgreifen. Entweder ganz kurze Anmerkungen — oder ganz ausführliche Erörterungen und Entwicklungen, ein Mittleres scheint weniger rathsam.

Die beiden lateinischen Uebersetzungen (zugleich neue Handausgaben des griechischen Textes) sind: Novum Te-

stamentum Graece, nova versione latina donatum, ad optimas recensiones expressum, selectis variis lectionibus perpetuoque librorum argumento instructum, addita tertia Pauli ad Corinthios epistola, edidit M. Fr. Aug. Adolph. Naebe, Doct. Priv. in Academia Lips. Lips. 1832. 8. und Novum Testamentum Graece et Latine. Ex recensione Knappiana, adiectis variis Griesbachii et Lachmanni lectionibus. Edidit Adolfus Goeschen, verbi divini ad aedem Ergastuli Cellensis minister. Praefatus est Fridericus Lücke Dr. Lips. 1832. 8.

Bei der ersteren fragt man, wozu der apokryphische Anhang? Der Verf. kann die Absicht nicht haben, dem apokryphischen Machwerke irgend ein Ansehen zu verschaffen. Er sagt, er habe es gethan, ut curiosis harum rerum lectoribus satisfieret. Aber dafür sind die Schriften von Whiston, Rink und andern. Beide Uebersetzer beabsichtigen eine Uebersetzung im strengeren Sinne. Die von Göschen hält sich daran mit fast zu strenger Consequenz, und wird dadurch zuweilen unlateinisch und unverständlich. Ueberhaupt wäre derselben etwas mehr Rundung und Leichtigkeit des Styles zu wünschen gewesen. Hie und da stößt man auf besonders gewählte Ausdrücke, welche den

die Ausgabe auch für den brauchbar, der die Uebersetzung, welche bescheiden und bequem unter dem Texte steht, nicht berücksichtigt. Die angehängten chronologischen Tabellen von der Geburt Christi an bis zum Tode des Apostels Johannes sind um so dankenswerther, da sie synchronistisch sind. Die Rubriken sind: **Imperatores Romani, Principes Iudaeorum, Procuratores Romani, Pontifices maximi, Acta Christi et Apostolorum. Scripta Apostolorum.** Was die letztere Rubrik betrifft, so hätte der Verf. bei Briefen, wie 1 Timoth., Jacobi, Judä, Johannis die Abfassungszeit entschiedener als unbestimmbar bezeichnen sollen. Vergl. des Verf. Bemerkungen zur Chronologie des neuen Testaments in den theologischen Studien und Kritiken 1831. S. 701 ff.

5.

Unter dieser Nummer fassen wir zusammen Commentarien und Paraphrasen, Einleitungsschriften über einzelne Bücher, und Dissertationen über einzelne Stellen des N. T.

Von Dr. Paulus exegetischem Handbuche über die drei ersten Evangelien sind erschienen der zweite Theil und von dem dritten die erste Abtheilung. Heidelb. 1831 und 1832. 8. Bis zur Leidensgeschichte. S. Uebersicht in den theol. Studien und Kritiken 1831. S. 905 ff. Der Verf. nimmt in diesen Theilen nicht selten auf Olshausens Commentar polemische Rücksicht.

H. A. W. Meyers (Pastors zu Harste bei Göttingen) Kritisch exegetischer Commentar über das Neue Testament, erste Abtheilung, die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas umfassend, (als erste Abtheilung des zweiten Theiles von dem früher schon angezeigten Werke: Das Neue Testament Griechisch nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt, und einer neuen

deutschen Uebersetzung und einem kritischen und exegetischen Commentare,) Göttingen 1832. 8.

In der Form kurzer Scholien wird der Text kritisch, grammatisch, historisch erläutert. Der Verf. benutzt mit selbstständigem Geiste und gebildetem exegetischem Urtheile die besten älteren und neueren exegetischen Werke, auch die griechischen Interpreten, besonders Euthymius; dabei läßt er es im Einzelnen nicht an eigenthümlichen und neuen Auffassungen fehlen. Die Darstellung ist klar und einfach, und das Werk besonders Jüngeren um so mehr zu empfehlen, da es zum Studium und Gebrauch größerer exegetischer Werke und des gesammten exegetischen und kritischen Apparats verständig anleitet und zu eigenem Nachdenken anregt.

In der Vorrede erklärt sich der Verf., sofern davon in der Exegese die Rede seyn kann, zum Systeme des biblischen Rationalismus. Was er darunter zu verstehen scheint, ist am Ende die Denkweise jedes verständigen Theologen. Der Name ist nicht glücklich gewählt, er ist aber auch dem Verf. selbst gleichgültig. Aber, wenn der Verfasser den Schluß aufstellt, „daß, wenn es unbestritten sey, daß die Gottheit nicht bloß auf das Physische, sondern auch auf das Psychische fortwährend einwirke, auf das

dings auch kritischen Kraft des empfangenden Menschengeistes, der, wenn er die Kriterien der wahren und falschen Offenbarung nicht in sich hätte, niemals vor Täuschung und Verwechselung sicher seyn könnte. Aber folgt daraus, daß ich z. B. ein gutes Gedicht von einem schlechten zu unterscheiden vermag, daß ich auch sofort ein gutes Gedicht zu machen im Stande bin, oder gar das gute gemacht habe? — Dies nur nebenbei, um dem achtbaren Verf. bemerklich zu machen, daß sich der große Streit der Zeit auf die Weise nicht abmachen läßt. Lieber hören wir den Verf. in dem Nachtrage über die Leseart οὐ Matth. 24, 2. disputiren. Was er, im Falle οὐ für echt gehalten wird, gegen die fragende Stellung des Satzes sagt, scheint auch mir richtig. Aber, wenn er die Buchstaben ου als ursprüngliche Schreibart beibehaltend daraus das locale οὗ macht, und den Zusammenhang und Sinn so angiebt: „Wo Ihr dieses alles (befindlich) sehet, — wahrlich ich sage Euch, hier wird kein Stein auf dem andern bleiben u. s. w.": so trage ich Bedenken beizustimmen, einmal, weil so der Gedanke im höchsten Grade müssig scheint, sodann weil bei Matthäus das ἀμὴν λέγω ὑμῖν sonst nie als Zwischensatz vorkommt, sondern als Anfang eines Satzes und zwar als ein sehr stark intonirender, endlich, weil οὗ wohl schwerlich mit folgendem ὧδε statt des regelmäßigen ἐκεῖ vorkommen möchte. —

Ueber einzelne Stellen in den drei ersten Evangelien siehe: Ueber Matth. 2, 23. Dr. Gieselers Abhandlung Stud. und Krit. 1831. S. 588 ff., dem ich völlig beistimme, über die Versuchungsgeschichte Usteri's Beitrag zur Erklärung derselben in den Studien und Kritiken 1832. S. 768 ff., über Matth. 5, 3 — 5 Tholucks Abhandlung über den Mangel an Uebereinstimmung unter den Auslegern des N. T. ebendas. S. 325 ff. und über die Parabel vom ungerechten Haushalter Zyro's Abhandlung in den Stud. und Krit. 1831. S. 776 ff.

Zur Kritik über das Evangelium des Matthäus insbesondere gehören: **Recentiores de authentia Evangelii Matthaei quaestiones recensentur et diiudicantur, simulque exponitur ratio earum quaestionum apologetica. Scripsit Rud. Ernest. Kleuer, Gottingensis. Gotting.** 1832. 4., eine von der hiesigen theol. Facultät gekrönte Preisschrift, und: Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Eine kritische Abhandlung von Fr. Ludwig Sieffert, der Philosophie und Theologie Doctor und der letzteren außerordentlichem Professor an der Universität zu Königsberg. Königsberg 1832. 8.

Es war vorauszusehen, daß die etwa seit einem Jahrzehend angeregten Zweifel über die Authentie des heutigen griechischen Matthäus zu einer Reihe von Untersuchungen für und wider, und am Ende zu dem immer allgemeiner anerkannten Resultate führen würden, daß die im engern Sinne des Wortes apostolische Authentie des heutigen griechischen Matthäus aufzugeben sey. Als die hiesige theol. Facultät die oben bezeichnete Preisfrage stellte, war die betreffende Litteratur schon ziemlich angewachsen, aber noch sehr zerstreuet. Man wünschte eine klare und genaue Uebersicht der bisherigen Untersuchungen und eine kurze Beurtheilung derselben. Der Verf. der gekrönten Preisschrift hat nach dem Maaße seiner Kraft nicht nur diesen Theil seiner Aufgabe sehr verständig gelöst, sondern auch die Frage über das apologetische Moment der Untersuchung richtig beantwortet. Das Resultat ist kurz dieses, der Apostel Matthäus kann der Verfasser des heutigen griechischen Matthäus nicht seyn. Wenn auf die Weise die unmittelbare apostolische Authentie des Evangeliums und somit der bisher behauptete höchste Grad kanonischer Auctorität aufgegeben werden muß, so fallen beide doch nur bis auf den Punct, auf welchem Lukas und Markus stehen. Dies ist von der einen Seite allerdings ein Verlust, von der andern

aber ist es ein Gewinn für die synoptische Kritik, welche, wenn Matthäus auf einer Linie mit Markus und Lukas steht, leichter und sicherer operiren kann, und kein Hinderniß mehr findet, den hie und da unleugbaren Vorzug der Relationen bei Lukas oder Markus unbefangen anzuerkennen.

Zu demselbigen Resultate führt die Untersuchung von Sieffert. Die Abhandlung gehört zu den ausgezeichnetsten auf diesem Gebiete, auch in sofern, als sie mit dem innigsten christlichen Interesse große Unbefangenheit der kritischen Forschung verbindet. Was in der Vorrede über Recht und Grund der freien kritischen Forschung gesagt wird, ist mir aus der Seele geschrieben, und ein erfreuliches Zeichen der zunehmenden Ausgleichung falscher Gegensätze in der Theologie. Nachdem der Verf. die neuere kritische Litteratur über Matthäus kurz berührt und die Nothwendigkeit einer vollständigen Erörterung des kritischen Problems gezeigt hat, prüft er zuerst die Zeugnisse der Tradition über den Ursprung des Evangeliums. Das Resultat ist, „daß das heutige griechische Evangelium nicht unmittelbar von dem Apostel Matthäus herrühre, daß es indessen mit dem allgemein bezeugten aramäischen Evangelium des Matthäus in einem nahen Verhältnisse gestanden habe." Dann folgt die innere exegetische Kritik, deren Resultat ist, daß das heutige Evangelium von keinem Apostel, als unmittelbarem Zeugen des Lebens Jesu, geschrieben seyn könne. Der Schluß der Untersuchung sucht das Verhältniß des heutigen griechischen Matthäus zu dem ursprünglichen aramäischen näher zu bestimmen. Am wahrscheinlichsten sey das erstere als eine Erweiterung eines im Wesentlichen unversehrt erhaltenen apostolischen Textes anzusehen, der aber nicht mehr nachgewiesen werden könne. —

Wir stimmen dem Verf. fast in allen Puncten bei. Aber wenn er meint, Cap. 9, 9 ff. sey von dem unbekannten Sammler die Berufungsgeschichte des Zöllners Levi,

welche Lukas und Markus erzählen, mit der Berufung des Zöllners und nachherigen Apostels Matthäus verwechselt worden, so scheint uns dies zu kühn. Es ist viel leichter anzunehmen, daß Matthäus auch Levi geheißen habe, als daß die Berufungen beider Männer bis zur Verwechselung gleich gewesen seyen. — Herr Sieffert bekennt sich zu denen, welche behaupten, daß Jesus nach Johannes das Herrenmahl einen Tag vor dem damaligen ersten Paschatage gehalten habe, und die drei ersten Evangelien über den Tag jener Feier und den Todestag Christi im Irrthum seyen. Bei einem so schwierigen Probleme ist nie allgemeine Uebereinstimmung zu erwarten. Es ist dies ein Fall, wo die Verschiedenheit subjectiver Standpuncte in der Forschung ihr Recht behauptet. Wer anders meint, als der Verf., ist darum noch nicht befangen. Wenn ich eine exegetische Ausgleichung der Differenz auf Seiten des Johannes versucht habe, so hat dieser Versuch eben so viel Recht, als die entschlossene Kühnheit derer, welche die Differenz für unauflöslich halten und die Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien in diesem Stücke daran geben. Jener Versuch beruhet auf der wohl-

des Papias bei Eusebius K. G. 3, 39. bereichert a). Die bekannten Worte: Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος sollen den Sinn haben, daß Matthäus Reden Christi zusammengeschrieben habe und zwar in hebräischer Sprache; nachher aber habe ein Jeder, so gut er vermochte, diese Schrift erläutert, d. h. insbesondere zu den Reden und Aeußerungen Christi die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzugefügt, unter denen sie gesprochen seyen.

Eine solche ἑρμηνεία sey eben unser griechischer Matthäus, wenigstens zum Theil, und es lasse sich diese Entstehungsart desselben theilweise exegetisch nachweisen. — Auf ähnliche Weise wird das Zeugniß über die Schrift des Markus erklärt, und zwar so, daß die Schrift, welche Papias oder der Presbyter, von dem er die Nachricht hatte, als eine schriftliche Abfassung der Predigt des Petrus beschreibt, nicht unser heutiges Markusevangelium selbst, sondern nur dessen Grundlage sey. Jene Schrift sey ein Werk des Markus, des Hermeneuten des Petrus, unser Evangelium dieses Namens aber die Sammlung eines unbekannten Mannes, der auch wohl mehr benutzt habe, als die Sammlung jenes Dolmetschers Petri.

Ich bin mit dem Grundgedanken der schleierm. Ansicht von dem Ursprunge unsrer drei ersten Evv. im Allgemeinen völlig einverstanden. Aber ich zweifle, ob insbesondre die Stelle des Papias über Matthäus so Bestimmtes zu Gunsten jener Ansicht aussagt. Die Frage ist wohl sehr natürlich: wie hat Eusebius, der den ganzen Papias im Zusammenhange vor sich hatte, jene Stellen genommen und verstanden? Daß er das Zeugniß über Markus von

a) In der Regel werde ich die exegetischen Abhandlungen in unserer Zeitschrift nur an ihrem Orte anzeigen. Ich mache aber hier eine Ausnahme, um dem verehrten Freunde meine Bedenklichkeiten gegen seine Ansicht mitzutheilen.

dem heutigen Evangelium des Markus verstand, zeigen die Worte, womit er es einleitet: *ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣ περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων.* Wenn er nachher sagt: *περὶ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται,* so scheint er in den folgenden Worten des Papias um so mehr nur ein Zeugniß über das, was ihm als Matthäusevangelium galt, gefunden zu haben, als er mit den Meisten der Meinung war, daß unser heutiger Matthäus eine griechische Uebersetzung des aramäischen sey. Indeß Eusebius kann sich irren, und es wäre nicht das einzige Mal, daß er Stellen älterer Väter falsch verstanden, oder nicht genau genug untersucht hätte. Rechtfertigt sich also die Auslegung des Eusebius nicht durch die Stellen selbst, so ist sie eben falsch. Allein, wenn wir die Stelle über Matthäus mit den Worten des Papias über Markus im Zusammenhange betrachten, so ergiebt sich, daß Papias, wie er das Markusevangelium als eine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* bezeichnet, ohne damit zu meinen, daß diese *σύνταξις* nur aus Reden Jesu bestanden habe, denn er sagt ja vorher ausdrücklich, daß dasselbe sowohl *τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ λεχθέντα,* als *πρα-*

nung durch εὐαγγέλιον noch nicht kannte. — Nennt nicht auch Lukas 1, 4. den Inhalt ſeines Evangeliums die λόγοι, in denen Theophilus unterrichtet war? — Ich gebe zu, daß ἡρμήνευσε an ſich von Erklärungen und auslegenden Erweiterungen verſtanden werden kann. Aber wenn doch ein Gegenſatz wie ἑβραΐδι διαλέκτῳ vorhergeht, ſo ſcheint natürlicher, das ἡρμήνευσε hierauf, als auf συνεγράψατο zu beziehen. So oft die Alten von dem hebräiſchen Matthäus ſprechen, haben ſie den Gegenſatz des griechiſchen im Sinne. Und wenn Hieronymus de vir. ill. 3. ſagt, Matthäus habe ſein Evangelium in Judäa für die Judenchriſten hebräiſch geſchrieben, — quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est, ſo ſcheint er dies nicht ohne Rückſicht auf die Stelle des Papias bei Euſebius, die er gewiß kannte, geſchrieben zu haben. Wollte Papias ſagen, was er nach Schl. geſagt hat, ſo lagen andere Ausdrücke, wie ἀναπληροῦν und dergl. viel näher. Ja ich glaube gar nicht, daß Papias in dieſem Falle das ἑβραΐδι διαλέκτῳ ſo hervorgehoben hätte, und mit dem jedenfalls ſehr unbeſtimmten und zweideutigen ἡρμήνευσε und der in der That überkurzen Rede überhaupt abgekommen wäre. Warum ſperrt man ſich gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle, welche den guten hiſtoriſchen Sinn giebt, daß es zur Zeit des Papias oder des Presbyter Johannes noch keine ſtehende griechiſche Ueberſetzung und meinetwegen auch Ueberarbeitung des hebräiſchen Matthäus gegeben habe? Daß vor unſern drei erſten Evangelien verſchiedene griechiſche Bearbeitungen der hebräiſchen Evangelientradition vorhanden geweſen, bezeugen ſelbſt unſere Evangelien in den Abſchnitten, die ſie mit einander gemein haben.

Was die Stelle über Markus betrifft, ſo geſtehe ich, daß mir die Beſchreibung, welche der Presbyter von der Schrift des Markus macht, nichts zu enthalten ſcheint, was auf den heutigen Markus nicht im Weſentlichen paßte.

Das *οὐ μέν τοι τάξει*, und das *ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν* schickt sich auch zu dem jetzigen Markus. Dem *κατὰ Μάρκον* kann ich die Bedeutung, welche Dr. Schleiermacher zu Gunsten seiner Ansicht annimmt, nicht geben. Es scheint mir ausgemacht, daß die Alten, indem sie die Evangelien mit *κατά* überschrieben, an nichts als den Verfasser derselben gedacht haben. Die Ueberschrift des johanneischen Evang. setzt dies außer Zweifel. Aber unstreitig ist das Markusevangelium, wenn es so entstanden ist, wie in jener Stelle des Papias angegeben wird, in seinem Verhältnisse zu Matthäus und Lukas ein noch nicht gelöstes Räthsel. Ich bin bisher immer mehr geneigt gewesen, der Tradition des Papias einiges von ihrem Glauben zu entziehen, nemlich was das Verhältniß des Ev. zu Petrus betrifft. Doch gestehe ich, daß ich damit gar noch nicht auf dem Reinen bin, und Dr. Schleiermachers Vermuthung gern annehmen würde, wenn ich mich überzeugen könnte, daß zu Papias Zeit das Ev. des Markus nur erst in seiner Grundlage, seiner Embryonengestalt, vorhanden gewesen ist.

Ueber das Evangelium des Johannes haben wir einen neuen apologetischen Versuch bekommen an der von

preiswürdig. Die Angriffe auf die Aechtheit des johanneischen Evang. werden mit Ruhe und Klarheit vorgelegt und widerlegt. Bei allem Interesse an dem Ev. des Joh. wird doch die zweifelnde angreifende Kritik der Neueren vor dem Volke nicht verlästert, und obwohl nicht verkannt wird, daß sie einem Theile nach aus gewissen Schwächen und Einseitigkeiten hervorgegangen ist, so wird doch auch gezeigt, wie redliche, Wahrheit liebende Forschung den Zweifel nicht umgehen könne, und wie Angriff und Zweifel, je freier sie hervortreten können, desto nützlicher seyen und zu größerer Gewißheit und Sicherheit des Glaubens führen. Die Vertheidigung enthält nichts Neues, über manches denkt Ref. anders, aber das hindert ihn nicht, die Schrift als eine wohlgerathene und brauchbare dem christlichen Volke zu empfehlen.

Einen sehr verständigen und dankenswerthen Anfang zur Erörterung des dem Johannes eigenthümlichen Lehrbegriffs macht die Schrift von Theodor Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg, 1832. 8. Solche Versuche bedürfen keiner weiteren Rechtfertigung, sie sind in der weiteren Entwicklung der biblischen Theologie nothwendig. Der Verf. beschränkt vielleicht etwas zu vorsichtig sein Quellengebiet auf den Prolog des Evangeliums und die Briefe. Daß er die Apokalypse ausschließt, geschieht mit gutem Rechte. Aber, was das Evangelium betrifft, so ist bei aller Unmittelbarkeit des Zeugnisses unverkennbar, daß Johannes in einer besonderen, subjectiven Auffassung begriffen ist. Würde sonst zwischen den Reden Christi im Evangelium und den Briefen eine so auffallende Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks Statt finden? Eben die eigenthümliche Art, wie Johannes Christum in seinem Evangelium darstellt, wie er die Reden und Thaten Christi auswählt und componirt, — ist als ein besonderes Moment in dem Lehrbegriffe des Apostels zu betrachten.

Aber noch in einer andern, mehr unmittelbaren Art hätte das Evangelium Quelle für die Darstellung des Verf. seyn können. Johannes durchwebt seine Geschichte an einigen Stellen mit seinen Betrachtungen, Cap. 2, 21. 22. 3, 32 ff. (?) 12, 37 ff. Diese Stellen sind gleich dem Prolog zu achten, und waren von dem Verf. zu den unmittelbaren Quellen zu rechnen. Der Verf. stellt die Lehre des Apostels nach einem dreifachen Hauptmomente dar: 1) das Verhältniß der Menschheit zu Gott ohne Christum, die Nichtgemeinschaft mit Gott; 2) Christus nach seinem Verhältnisse zu Gott und zur Menschheit, der Fleisch gewordene Logos; 3) das Verhältniß der Menschheit zu Gott durch Christum, das Werden der Gottesgemeinschaft. Diese Hauptmomente scheinen im Allgemeinen richtig gefaßt zu seyn; aber die Begründung und Durchführung läßt manches vermissen. Auch glaube ich, daß die Hauptsätze sich einfacher und in einer mehr authentischen Form ausdrücken lassen. Indessen es ist eben ein erster Versuch, den der Verf. gemacht hat. Der Versuch ist aber von der Art, daß wir den Verf. auffordern, ihn recht bald zu wiederholen und uns in einem größeren Werke den johann. Lehrbegriff, besonders im Verhältnisse zu dem paulinischen, zu erörtern. Da hier die Aufgabe entsteht, das Verhältniß zu bestimmen, in welchem der apostol. Lehrbegriff zu seinem wesentlichen Inhalte, der Lehre Jesu im Evangelium des Johannes, stehet, so ist der Gegenstand um so schwieriger, aber die richtige Lösung der interessanten Aufgabe um so verdienstlicher.

Die Abhandlung von Prof. Dieck in Halle über die Perikope von der Ehebrecherin im Ev. Joh. vom juristischen Standpuncte, Studien und Kritiken 1832. S. 791 ff., ist eine willkommene juristische Hülfe.

Nur im Vorübergehen werde bemerkt, daß durch die neue Ausgabe des Commentars des Origenes von Dr. C. H. Ed. Lommatzsch: Origenis in Evang. Ioannis Com-

mentariorum ex nova Editionum Coloniensis et Parisiensis recognitione etc. etc. Pars 1 et 2. Berolini 1831. 1832. 8., der Gebrauch dieser ältesten Auslegung des Evangeliums, die wir haben, bequemer und allgemeiner gemacht worden ist.

Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als sebstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christl. Religion und Kirche von Dr. August Neander. Erster Band. Hamburg 1832. 8. kann zum Theil als ein reichhaltiger historischer Commentar über die Apostelgeschichte und die apostol. Briefe betrachtet werden. Ohne allgemeinen historischen Ueberblick und pragmatische Verknüpfung der einzelnen Momente des apostol. Zeitalters giebt es keine gedeihliche Exegese der Apostelgeschichte und der apostol. Briefe. Und Schriften, welche auf eine so gründliche und geistige Art dazu verhelfen, wie jene, müssen von dem Exegeten mit besonderem Danke aufgenommen werden. Eine genauere Recension des Werkes nächstens!

In derselben Beziehung ist hier zu erwähnen: Der Apostel Paulus. Zweiter Theil, oder das Leben des Apostels Paulus. Von Karl Schrader. Leipzig 1832. Auch hier manches Eigenthümliche. Aber zusammengefaßter würde die Darstellung anziehender geworden seyn; es wird zu viel daneben geredet. Im Einzelnen vermisse ich die nöthige Behutsamkeit und Ruhe; manches scheint mir zu heftig und übereilt. Und im Ganzen habe ich mich mit der mehr modernen Auffassung und Beurtheilung des großen Apostels und seiner Zeit nicht befreunden können. Dadurch, daß das Tiefe auf die Oberfläche gelegt, und das Concrete und Positive im Alterthume in allgemeine Abstractionen der neueren Zeit verwandelt wird, wird nichts wahrhaft erklärt. Der Verf. mag sein gutes

Recht haben, von dem Wunderbaren im Leben des Apostels alle materialistische Ansicht fern zu halten. Aber man kann jene Dinge sehr geistig betrachten, ohne die alte Welt in die moderne zu verwandeln. Am Schlusse des Buches steht eine kurze Schilderung des Apostels, worin über der ausgezeichneten Persönlichkeit des Mannes fast vergessen wird, daß er doch eben nur ein Werkzeug und zwar ein recht demüthiges Werkzeug eines höheren Geistes war. Einzelne Ausdrücke in dieser Schilderung sind von der Art, daß nicht viel fehlt, so hat Paulus das Christenthum erst erfunden.

Sehr dankenswerth ist die Erörterung einiger wichtiger chronol. Puncte in der Lebensgeschichte des Apostels Paulus, mit besonderer Hinsicht auf die Epistel an die Galater und auf die neuesten Forschungen. Von Dr. Heinr. Aug. Schott. Jena, 1832. 8. Ergänzung, Erläuterung und Berichtigung der betreffenden Abschnitte in des Verf. Isagoge historico-critica in libros N. F. sacros. Die neueren Untersuchungen über die Chronologie des Lebens Pauli von Schrader, Köhler und Göschen werden benutzt und geprüft. Schraders und Köhlers Hypothesen, die eine völlige Umwälzung der bisherigen Chronologie bezweckten, werden hier ruhig erörtert und abgewiesen. Der Verf. vertheidigt die Meinung, daß die Reise Pauli nach Jerusalem Gal. 1, 18. dieselbe sey, von der AG. 9, 23 ff. die Rede ist, und unter der Reise Gal. 2, 1 die dritte der AG. Cap. 15. verstanden werden müsse. Die Abfassung des Briefes an die Galater wird in das Jahr 54—56 gesetzt, und diese Behauptung, sammt der Folgerung daraus, daß das Bekehrungsjahr des Apostels nicht früher als 37 und nicht später als 39 angenommen werden könne, gegen entgegenstehende Meinungen vertheidigt. Zuletzt wird das Todesjahr des Apostels genauer untersucht, und eine zweite römische Gefangenschaft des-

selben behauptet. Der letztere Punct wird wohl streitig bleiben, und ich gestehe, daß auch des Verf. Gründe mich nicht überzeugt haben.

Was die paulinischen Briefe betrifft, so haben wir auch dießmal von L. Usteri's Entwicklung des paul. Lehrbegriffs wieder eine neue Ausgabe anzuzeigen und zwar die vierte, durchaus verbesserte und größtentheils umgearbeitete. Zürich 1832. 8.

Die Schrift ist in dieser neuen Ausgabe um ein Bedeutendes vermehrt worden. Ob die zunehmende Ausführlichkeit rathsam ist? Was zur Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs wesentlich gehört, soll nicht fehlen: Erweiterungen dieser Art kann man nur loben. Die aufmerksame Benutzung neuer exegetischer Schriften und der Reichthum exegetischer Erörterungen sind eine Zierde des Buches. Aber sollte die Menge von dogmatischen und religionsphilosophischen Excursen und Expositionen aus neueren Schriften wirklich ersprieslich seyn? Ich fürchte, daß sie, je häufiger und weitläufiger, desto mehr die rein historische, objective Auffassung stören, und den Leser zerstreuen. Der Verf. erklärt in der Vorrede, in der ersten Ausgabe sey die paul. Theologie (?), namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpuncte der neueren, besonders der schleiermacherschen Dogmatik, aufgefaßt, und in die Form derselben gegossen; die Exegese sey zu sehr von der Dogmatik beherrscht, und die Eigenthümlichkeit und Stufe des Apostels Paulus zu wenig in Rechnung gebracht worden. — Refer. ist mit diesem Bekenntniß nicht unzufrieden. Aber, wenn ich recht verstehe, was in der Vorrede weiter zu lesen ist, und was hie und da in der Schrift selbst ziemlich stark hervortritt, so fürchte ich, daß der Verf. in dieser neuen Ausgabe bei der Vereinigung der Exegese und Dogmatik, welche er mit dem Bewußtseyn des Unterschiedes für das wissenschaftliche

Princip seiner Arbeit erklärt, der authentischen Form und Einfachheit der biblischen Lehren noch mehr Eintrag gethan hat, als bisher. Die exegetische Exposition ist zwar äußerlich vorherrschend, aber in der inneren Auffassung wird die Schrift immer mehr Dogmatik, und wenn Schleiermacher auf dieser Seite bisher fast allein herrschte, so theilt er jetzt die Herrschaft mit Marheineke und Rosenkranz. Bei dem allen ist die Schrift auch in dieser Gestalt ausgezeichnet durch die Frische und Bildung des Geistes, und selbst, wenn man das behauptete Princip nicht gelten läßt, sehr brauchbar, und ein Damm gegen die geistlose Flachheit, welche den größten Apostel nicht selten in und außer der Exegese gemißhandelt hat.

Neu ist der Schluß der Einleitung, die Rechtfertigung des Ganges und der Eintheilung. Umgearbeitet ist die Darstellung des Verhältnisses des νόμος zur δικαιοσύνη. Eben so sind der Abschnitt von der Erlösung des einzelnen Menschen, und die Darstellung der paul. Lehre von der Gemeinschaft des heil. Geistes und von Christo, als dem Haupte der Gemeinde, dem Ebenbilde des unsichtbaren Gottes und dem Erstling der ganzen Schöpfung theils umgearbeitet, theils erweitert. Die Nachträge sind vermehrt, und der Anhang hat zwei Beiträge bekommen: 1) zur Bestimmung der Begriffe πνεῦμα, πίστις, νοῦς, ψυχή, φρένες, καρδία und 2) zur Pneumatologie (Lehre von den Engeln und Dämonen). Diese Beiträge sind sehr schätzbar. Der Prüfung des Einzelnen müssen wir uns hier enthalten. Bei dem ersten hätte das Programm von Dr. Olshausen Berücksichtigung verdient.

Ueber sämmtliche paulinische Briefe, mit Einschluß des Briefes an die Hebräer, ist J. Calvins Commentar in einer neuen Auflage erschienen:

Ioannis Calvini in omnes Pauli Apostoli Epistolas atque etiam in Epistolam ad Hebraeos Commentarii ad editionem R. Stephani accuratissime exscripti. Halae 1831.

1832. 2 Voll. 8. mit einer Dedication an den Engländer Long Esq., der das Unternehmen freigebig unterstützte, so daß die beiden Bände nur 1 Thlr. 16 Sgr. kosten, und einer Vorrede von Dr. Tholuck, worin das Unternehmen gerechtfertigt wird. Wir wünschen, daß die neue Ausgabe des für seine Zeit ausgezeichneten, und für die logische und tiefere theologische Seite der Auslegung immer noch sehr brauchbaren Commentars dazu beitragen möge, das, was der neueren Exegese zum Theil abgehet, die Concentration und Verständigkeit des christlichen Geistes, wodurch die Reformatoren sich auszeichneten, unter uns aufzufrischen und zu befördern. Nur darf dabei nie vergessen werden, daß unsre Aufgabe ist, mit der Rückkehr zum Alten, was gut ist, lebendigen Fortschritt zum Besseren zu verbinden. In wiefern der Abdruck genau ist, habe ich nicht Zeit gehabt zu untersuchen.

Der Brief an die Römer erfreuet sich fortwährend einer lebhaften exegetischen Durchforschung von verschiedenen Seiten.

Dr. Paulus hat ihn in Verbindung mit dem Briefe an die Galater nach seiner bekannten exegetischen Manier ausgelegt in folgender Schrift:

Des Apostels Paulus Lehr-Briefe an die Galater- und Römer-Christen. Wortgetreu übersetzt mit erläuternden Zwischensätzen, einem Ueberblicke des Lehrinhalts und Bemerkungen über schwerere Stellen. Heidelberg 1831. 8.

„Der Ueberblick des paulinischen Lehrbegriffs über göttlich gewollte Rechtschaffenheit aus Ueberzeugungstreue, nach den Briefen an die Galater- und Römerchristen, als Harmonie des Evangeliums und der Denkgläubigkeit", — erörtert auf die bekannte Weise die Begriffe der paul. πίστις und δικαιοσύνη und deren Zusammenhang. Ich gestehe, mich auch nach dieser Darstellung mit des Verf. Erklärungsweise nicht vertragen zu können, eben um

des exegetischen Gewissens willen. Man kann vollkommen denkglaubig seyn, und doch anders auslegen. Die Denkglaubigkeit, wonach Dr. Paulus auslegt, beruhet augenscheinlich auf dem ethischen kantischen Princip. Diese Art hat ihr Recht zu seyn, noch jetzt. Aber wozu der Zorn und die Bitterkeit über andere und frühere Arten der Denkglaubigkeit, die eben so ihr Recht haben und nach meiner exegetischen Ueberzeugung zum Theil objectiver sind als jene? —

Den Commentar über den Brief Pauli an die Römer von L. J. Rückert, Leipz. 1831. 8., rechne ich unbedenklich zu den ausgezeichnetsten exegetischen Arbeiten der neuern Zeit. Die Vorrede verbreitet sich lehrreich über die Haupterfordernisse der Auslegung. Die Auslegung müsse zuerst philologisch seyn; dazu gehöre tüchtige Sprachwissenschaft, Geschichte, Logik, Phantasie. Das letztere wird denen auffallen, welche alles, was mit der Phantasie zusammenhängt, für verbotene Waare halten, und unter der Phantasie sich nur etwas Gesetzloses denken. Der Verf. bemerkt aber ganz recht, ohne Phantasie sey unmöglich, sich in die Denkweise der alten Zeit und des Schriftstellers zu versetzen. — Der Verf. verlangt ferner, daß der Exeget unbefangen sey, den Commentar nicht mit ungehörigen Dingen anfülle, — und endlich methodisch verfahre, d. h. die richtige Auslegung genetisch entwickle. — Man muß dem Verf. nachrühmen, daß er diese Gesetze nicht bloß für Andere geschrieben, sondern selber mit allem Fleiße befolgt hat. — Dem „fortlaufenden" Commentare folgen am Schlusse die einleitenden Abhandlungen, eine Anordnung, welche beliebig ist, und eben so viel für sich hat, als die entgegengesetzte, weil Einleitung und Exegese einander voraussetzen.

Der Commentar ist ausführlich, ohne weitschweifig zu seyn; im Gegentheil ist die Darstellung meist interessant. Gründliche grammatische Erörterung verbunden mit dia=

lektischem Geschicke in der Entwicklung des Zusammenhanges und der Bestimmung der einzelnen Begriffe trifft in der Regel den wahren Sinn, oft auf einem ganz neuen Wege. Der innere Grund und Zusammenhang der paulinischen Lehre ist dem Verf. geläufig. Die dogmatischen Hauptpuncte des Briefes werden mit tieferem Geiste verständig erörtert. Gern bemerkt man das Streben nach Unbefangenheit und Objectivität; auch die Bescheidenheit, welche die Grade der Gewißheit in der Auslegung zu unterscheiden weiß und sich bescheidet, nicht alles ausmachen zu können, verdient besonderes Lob. Aber hie und da will es bedünken, als thue sich der Verf. auf seine exegetische Objectivität etwas zu viel zu Gute und streife dabei ein wenig an jene Denkweise, der es theologisch einerlei ist, was der Apostel gesagt hat. So bleibt er Cap. 5, 15. bei der Anklage, daß es dem Apostel über seinen Gegenstand an der rechten Klarheit fehle, stehen: das theologische Interesse würde weiter gegangen und mit der richtigen Auslegung auch die Rechtfertigung des Apostels gefunden haben. Eben so wird der Verf. bei Cap. 9, 5. aus lauter theologischer Unbefangenheit oder Gleichgültigkeit philologisch befangen. Er übersieht, daß, wenn *ὁ ὢν ἐπὶ* u. s. w. auf Christus zu beziehen wäre, als Gegensatz zu *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*, eben dies *τὸ κατὰ σάρκα* eine ganz andere und zwar bestimmtere Form des Gegensatzes fordert, als hier folgt, daß nach paulinischer Analogie in einem solchen Gegensatze nicht *θεός*, sondern *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und ein *τὸ κατὰ πνεῦμα* zu erwarten gewesen wäre.

Zu populärem Gebrauche ist bestimmt: J. Fr. Geißlers (Pfarrers in Franken) Brief des Apostels Paulus an die Christen zu Rom, übersetzt und erläutert für denkende Freunde des Christenthums. 2 Theile Nürnberg, 1832. 8. Die Erläuterun-

gen verdienen hie und da auch von dem gelehrten Ausleger beachtet zu werden.

Die umschreibende Uebersetzung des Briefes Pauli an die Römer. Nebst der Vorrede Luthers zu diesem Briefe. Von Dr. A. Tholuck. Zweite, umgearbeitete Auflage. Berlin, 1831. 8., kann hier keiner ins Einzelne gehenden Beurtheilung unterworfen werden. Aber im Allgemeinen vermissen wir die sorgsame Kunst, die Gedanken im Sinne des Schriftstellers auszubilden und zu verknüpfen. Die Paraphrase verträgt eben so wenig, als die Uebersetzung, deren Erweiterung sie nur ist, fremde, wissenschaftliche Kunstausdrücke, welche der Verf. namentlich Cap. 5, 12 ff. zu reichlich gespendet hat. Die erste Ausgabe war frei davon. —

Von dem unerfreulichen Streite zwischen Dr. Fritzsche in Rostock und Dr. Tholuck in folgenden Schriften: 1) Ueber die Verdienste des Herrn Consistorialraths und Professors Dr. A. Tholuck um die Schrifterklärung. Ein Sendschreiben an ihn und ein Beitrag zur wissenschaftlichen Erklärung des Briefes an die Römer. Von Dr.

stock als Beilage zu dessen zweiter Streitschrift von Dr. A. Tholuck. Halle 1832., — hat das theologische Publicum zum Theil hinlängliche Kunde, und wird durch den umstehenden Chorus der Partheizeitungen noch mehr davon unterhalten werden. Die Streitenden selbst aber werden nicht verlangen, daß man hier von der persönlichen Seite ihres Streites, die eben die traurige ist, weitere Notiz nimmt. Sie haben selber dafür gesorgt, daß man aus ihren Streitschriften noch mehr lernt. Aber es wäre besser gewesen, wenn der wirkliche Gewinn für die Wissenschaft auch ohne den bitteren und anstößigen Streit gebracht worden wäre. Dr. Fritzsche hat in Tholucks Commentare Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nachgewiesen, die nicht zu leugnen sind. Dr. Tholuck gestehet Vieles von dem, was der Gegner tadelt, ein. Ueber manches läßt sich streiten und wird die Verschiedenheit der Meinung immer bleiben. In einigen Stükken hat er gegen den Gegner Recht behalten. Dr. Tholuck konnte immer etwas einräumen, ohne zu fürchten, daß seine wirklichen Verdienste um die Auslegung des Briefes an die Römer von den Unpartheiischen verkannt werden würden. Wenn man anerkennt, daß die tiefere theologische Forschung nur dann vollkommen ist, wenn sie mit der gehörigen philologischen Schärfe und Genauigkeit verbunden ist, und wiederum daß die grammatische Schärfe und Sicherheit allein nicht hinreicht, um den Zusammenhang und inneren Gedankengrund der heil. Schrift zu erforschen, so wird man die Wahrheit, die in der Mitte liegt, getroffen haben, und beide Streitende werden kein Bedenken tragen, diesen Satz anzuerkennen. Auf Einzelnes einzugehen, ist hier der Ort nicht. Ich habe aus den beiden Hauptschriften gern gelernt. Die Disputationen über ἱεροσυλεῖν, τὸ δοκίμιον, βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα und ἐπ' ὀνόματι, θεοστυγεῖς und θεομισής, über

כָּעֵת חַיָּה Gen. 18, 10. Röm. 9, 9., über Röm. 3, 25. 26. u. dergl. m. verdienen alle Beachtung.

In dem Versuche einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des 9ten Kapitels im Briefe an die Römer. Nebst einem Anhange. Von J. T. Beck, evangel. Stadtpfarrer und Oberpräceptor zu Mergentheim. Stuttgart, 1833. 8., ist zwar der Ausdruck pneumatisch-hermeneutische Entwicklung neu und ungewöhnlich, aber die Sache ist bekannt. Der Verf. will die Elemente der Exegese, das philologische und theologische, — d. h. die theologische Entwicklung des wesentlichen Glaubensstoffes in der Schrift, — verbunden wissen. Er beschreibt die pneumatische Auslegung, wie er sie nennt, (im Anhange: Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung, aus der Tübing. Zeitschrift für Theologie 1831. 3 Heft von neuem abgedruckt) auf die Weise, daß er sagt, „sie gehe aus von dem organischen Zusammenhange des Schriftganzen, wie er sich abschließt im Christenthume, suche daher in der individuellen Physiognomie, welche die reine Hermeneutik (d. h. die logische und philologische Erörterung) bei den einzel-

dem ursprünglich theokratischen Nationaltypus? Beantwortet aus dem ursprünglichen Charakter der israelitischen Theokratie. V. 8—14. 3) Juridische Frage: Kann die göttliche Wahlfreiheit vom Standpuncte des Rechts in Anspruch genommen werden? Beleuchtet aus dem inneren Wesen der göttlichen Erwählung, und dem Offenbarungscharakter der geschichtlichen Entwicklung. V. 14 — 18. 4) Ethische Frage: Wie steht es mit der menschlichen Zurechnungsfähigkeit? Vom Standpuncte des metaphysischen und moralischen Verhältnisses zwischen Menschen und Gott. V. 19—23. 5) Historisches Correlat. Die messianische Gegenwart! In ihrer kanonischen Begränzung und Vollendung. V. 24—29. 6) Specielle Schlußfolge der bisherigen Induction. Das Verhältniß der ethischen und jüdischen Welt zum Christenthume zusammengefaßt in seinem psychologischen Grunde, gegenüber dem theokratischen. V. 30 bis ans Ende. An diesem Faden entwickelt und erörtert der Verf. das Einzelne philologisch und, um in seiner Sprache zu reden, pneumatisch. In beiderlei Hinsicht enthält die Abhandlung viel Interessantes und Anregendes. Nur hätten wir gewünscht, daß die Darstellung einfacher, anspruchsloser und klarer wäre! Wozu die neuen Ausdrücke für bekannte Dinge? und die vornehme philosophische Sprache für die populäre Denkweise der Schrift?

Einen neuen Versuch über die schwierige Stelle 1 Kor. 11, 10. beginnt das Weihnachtsprogramm der hiesigen Universität v. J. 1831.: D. I. Pottii Commentatio I. in locum Paulinum 1 Cor. XI, 10. Diese erste Abtheilung erörtert die Worte διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. Nachdem die verschiedenen Vermuthungen und Auslegungen über die Stelle nach Classen geordnet und beurtheilt worden sind, giebt der verehrte Verf. folgende Auslegung: Mulierem oportet servare ius seu potestatem in caput suum, scl. eo, quod

illud velo obtegat, ita ut apostoli mens, si quid videmus, fuerit fere haec: Mulieri obvelandi capitis sui, sicque illud, alieno adspectui subtractum, sibi quasi maritoque servandi ius competere, atque tuendum esse, quominus apertum veluti publici iuris evadat, virique in vultum mulieris maritatae lumina iactent. Aber bei allem Scharfsinn in der Entwicklung dieser Interpretation kann ich mich doch nicht entschließen beizustimmen. Genauere Beurtheilung ist erst möglich, wenn die Part. 2 erschienen seyn wird.

Den drei ersten Capiteln des Briefes an die Galater ist das seltene Glück zu Theil geworden, von einem Philologen und zwar von Gottfried Hermann exegetisch behandelt zu werden: Memoriam I. A. Ernestii d. XII Sept. hor. IX solemni oratione — — concelebrandam indicit Godofr. Hermannus. De Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus. Lips. 1832. 4. Das Recht des Philologen zur neutestamentlichen Exegese ist, zumal wenn dabei christliches Interesse vorausgesetzt wird, ein gutes und den Theologen heilsames Recht. Aeltere und neuere Exempel vom Gebrauch dieses Rechtes sind sehr rühmenswerth. Der Vorzug einer gewissen Unbefangenheit auf jener Seite ist unleugbar. Und was Hermann von der nimia

ohne irgend ein Meinen darüber, beſcheiden verehren, — bezeichnet er die neuteſt. Schriftſteller als pii und religiosi zugleich. Worauf dieſe Unterſcheidung in philologiſcher Hinſicht beruhe, weiß ich nicht. Der Verf. giebt keinen Beweis. Er iſt aber ſo wohlwollend, die Apoſtel wegen ihrer Religioſität mit der traurigen Nothwendigkeit zu entſchuldigen, daß alle poſitive Religion oder Offenbarung einen ſogenannten Glaubensinhalt habe. Er meint, das Chriſtenthum habe leider unter Juden und Heiden ohne jene apoſtoliſche religio oder Glaubenslaſt nicht gut fortkommen können, und die Apoſtel hätten deßhalb ein großes Gewicht darauf gelegt, ſo daß, wie er ſagt, non dubitandum est, quin multo maxima pars primorum Christianorum sicut hodie non pauci, Apostolici illi verius, quam Christiani, credendo, quod facile est, quam pie casteque vivendo, quod difficile, deo se probatum iri existimaverint. Auf die Weiſe leitet der Verf. den Brief an die Galater in Beziehung auf deſſen Hauptthema, die *πίστις*, ein. — Das alles iſt für den Theologen neu, aber auch eben ſo unwahr! Man muß mit dem Inhalte des N. Teſtam., ſo wie mit allem, was ältere und neuere philoſophiſche Forſchung über das Weſen der Religion und des Glaubens zu allgemeiner Anerkenntniß gebracht hat, völlig unbekannt ſeyn, um ſich dergleichen beikommen zu laſſen. Hier heißt es: Lies das neue Teſtament unbefangen und du wirſt alles anders finden.

Nachdem der Verf. den Inhalt des erſten Cap. kurz angegeben hat, erörtert er die Stelle 2, 2. und erklärt, *κατὰ ἀποκάλυψιν* könne nicht heißen: secundum admonitionem (?) divinam, ſondern müſſe, weil in jenem Falle *κατά τινα ἀποκάλυψιν* ſtehen müſſe, und Apgſch. 15, 2., welche Reiſe doch hier gemeint ſey, von keiner *ἀποκάλυψις* die Rede ſey, ſo überſetzt werden, explicationis causa, i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Iesu doctrina. Allein bei der Beſchaffenheit der Apoſtelgeſchichte

ist ihr Schweigen kein Grund. Ich will nicht leugnen, daß *κατά* mit dem Accusativ den Zweck bezeichnen kann, vergl. 2 Kor. 11, 21., aber gewiß ist, daß nach paulinischem Sprachgebrauch *ἀποκάλυψις* immer etwas anderes ist, als explicatio. Würde nicht, wenn Hermann Recht hätte, hinter *κατὰ ἀποκάλυψιν* statt *καὶ ἀνεθέμην* ein *ἵνα* oder dergleichen als Epexegese stehen müssen? Die Nothwendigkeit, daß nach der gewöhnlichen Auslegung *τινά* stehen müsse, gestehe ich nicht einzusehen. Ich wünschte, daß diese philologische Seite näher erörtert wäre. — Cap. 2, 5.: *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* will Hermann wegen des bestimmten *τῇ ὑποταγῇ*, und weil Paulus, wie AG. 16, 3. lehre, doch zuweilen nachgegeben habe, so gefaßt wissen, daß Paulus von sich rühme, se ne horae quidem spatium Iesu obsequio illis (fratribus non genuinis) segniorem fuisse. Aber daß AG. 16, 3. gegen die gewöhnliche Auslegung der Stelle nichts beweise, ist schon von Dr. Winer Comment. ed. 3. p. 57. richtig bemerkt worden. Der Artikel bei *ὑποταγῇ* weist nur darauf hin, daß eine bestimmte Art von Unterwerfung, nemlich in Betreff des mosaischen Gesetzes, gemeint ist. Wäre das obsequium Iesu gemeint, so würde

δοκοῦντες κ. τ. λ. worin eine offenbare Reassumtion liegt, scheint es mir immer noch gerathener, die Worte von ὁποῖοι an bis λαμβάνει in Parenthese zu denken, und eine Anakoluthie ex confusione duarum constructionum in dem ungenauen populären Briefstyle anzunehmen.

Die Stelle 2, 15 ff. trennt Hermann von der Disputation des Paulus mit Petrus. Er meint, wären die Worte Fortsetzung jener Rüge gegen Petrus, so würde der Apostel καὶ ἡμεῖς geschrieben haben. Ich kann das nicht einsehen. Die Hauptsache aber ist, wie konnte Paulus an die Galater, welche wenigstens einem großen Theile nach Heidenchristen waren, wenn er doch die Figur der Communication gebrauchte, ohne Einschränkung schreiben: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί?

Was der Verf. zu den Worten 2, 19. ἐγὼ — διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον bemerkt, daß nemlich διὰ νόμου nicht das Gesetz Christi seyn könne, scheint mir richtig. Dagegen trage ich Bedenken, seiner Erklärung von 3, 1.: Quis vos fascinavit, quibus ante oculos praedictio fuit Christi in crucem sublati, was auf Jes. 53, 12. anspielen soll, — beizutreten. Eben so hat Rettig in den Studien und Kritiken Jahrg. 1830. Heft 1. S. 96 ff. die Stelle zu erklären gesucht. Ich verkenne die Schwierigkeit nicht, die andere gewöhnliche Auslegung aus dem Sprachgebrauche zu rechtfertigen. Aber wie kann von einer Weissagung, wie Jes. 53., gesagt werden, es sey darin den Galatern κατ' ὀφθαλμοὺς Jesus als der Gekreuzigte vorher beschrieben? Auch muß ich zweifeln, daß Paulus in der oratorischen Invective so ohne weitere Einleitung und Nebenbestimmung auf eine alttestamentliche Weissagung hingewiesen haben soll, welche wohl den Wenigsten gleich vor Augen war. Wenigstens wird man zugeben, daß, wenn Paulus die evangelische Verkündigung unter den Galatern meint, die scheltende Frage viel natürlicher und begreiflicher ist.

Man wird begierig seyn zu erfahren, wie Hermann über die schwere Stelle 3, 20. urtheilt. Er bewundert die Noth und Mühseligkeit, welche sich die Theologen mit der Stelle machen: **Quae verba si ab aliquo profano scriptore posita essent, nemini cuiquam in mentem venisset, dubitari de eorum sententia posse. Adeo simplicia, adeo plana, adeo ad vim ratiocinationis necessaria sunt. Nunc, quoniam in Novo Testamento leguntur, alia potius omnia, quam id quod solum possunt, significent?** Und nun? Die Worte, heißt es, können nur heißen: **interventor autem non est unius: Deus autem unus est. — Nunc interventor si dicitur non esse unius, id quid tandem aliud est quam, interventor ubi sit, duos minimum esse oportere inter quos ille interveniat?** Der Zweck und Zusammenhang dieser Worte, heißt es weiter, werde besonders durch den Schluß ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν klar, und sey dieser: Wenn der Mittler nicht Eines sey, Gott aber nur Einer, so sey bei Gott kein **interventor** denkbar; **esset enim is, qui intercederet inter Deum et Deum, quod absurdum est.** Paulus habe diese leichte Conclusion ausgelassen. Es beziehe sich aber der ganze Satz eben darauf, daß Paulus für die Behauptung, daß das zwischen der abrahamitischen Verheißung und deren Erfüllung durch Christum inmitten liegende Gesetz nur interimistische Geltung gehabt habe, und jetzt geltungslos sey, zweierlei als Grund angebe: 1. daß das Gesetz nur ein Hinzugekommenes sey, und nicht zum Testamente gehöre; 2. daß das Gesetz nicht, wie jenes Testament, von Gott selbst gegeben sey, sondern durch Engel gebracht worden sey und zwar durch die Hand eines Interventors. Hieran aber schließe sich der Satz, **interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud Deum, qui unus sit, utpote testator, cuius unius ex voluntate nemine intercedente haereditatem capiat haeres.**

Der Verf. fügt hinzu, Paulus wolle gar nicht davon

reden, inter quos esset interventum, sed an esset interventum; er wolle gar nicht lehren, daß Moses der Mittler zwischen Gott und dem jüdischen Volke gewesen sey: dies habe sich von selbst verstanden und sey hier fremd; sondern eben dies, daß das Gesetz ein Mittleres sey und weder zur Verheißung noch zur Erfüllung gehöre. Wenn Paulus sonst Mosen und Christum Mittler nenne, und beide in dieser Hinsicht einander gegenüberstelle — namentlich im Briefe an die Hebräer (der aber nicht paulinisch ist) und 2 Tim. 2, 5. —, so geschehe das in einem andern Sinne, *μεσίτης* sey hier der, qui voluntatis divinae declarationem ab Deo ad homines perferat. Wenn Christus nach Paulus vorzugsweise der Mittler sey, so erkläre sich eben daraus, warum er ihn im Galaterbriefe zum *σπέρμα* Abrahams mache und zum alleinigen Erben, zwischen dem und dem alleinigen Testator, nemlich Gott, keine Intervention statthaft sey, was Paulus eben in jener fraglichen Stelle sage.

Es ist hier nicht der Ort, in alle einzelne Momente dieser scharfsinnigen Exposition einzugehen. Nur folgende bescheidene Bedenklichkeiten erlaube ich mir: 1. Ich kann mich immer noch nicht überzeugen, daß Paulus in jener Stelle dem Gesetze den göttlichen Ursprung absprechen soll, und zwar deshalb, weil es *ἐν χειρὶ μεσίτου* gegeben sey, und in Beziehung auf Gott von keinem interventor die Rede seyn könne. Das Gesetz erscheint dem Apostel vielmehr überall als ein von Gott gegebenes und in der Entwicklung der göttlichen Heilsöconomie nothwendiges, als eine wahre Offenbarung Gottes, s. 3, 21—24. 2. Offenbar bezeichnet in der streitigen Stelle der Ausdruck *μεσίτης* ohne alle Zweideutigkeit, nicht ein Mittleres in der Zeit a), sondern, wie in allen übrigen Stellen,

a) Denn so heißt es p. 11.: Nimirum, quod paulo ante in seminis appellatione consulto fecit, eam, ut in alium signifi-

diejenige Person, wodurch die Offenbarungen Gottes den Menschen vermittelt werden. Moses wird eben in dieser Hinsicht auch außer dem N. T. der Mittler genannt zwischen Gott und den Menschen. Wenn nun der Schriftsteller unmittelbar, nachdem er in diesem Sinne gesagt hat, daß das Gesetz durch einen Mittler gegeben sey, fortfährt ὁ δὲ μεσίτης u. s. w., so kann er den Begriff nur in diesem selbigen Sinne nehmen, also so, daß der Begriff Mittler eine Zweiheit, Zweitheiligkeit in sich schließe. Und, wenn er dann hinzufügt, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, so führt der logische Zusammenhang nicht darauf, daß bei Gott keine Mittlerschaft Statt finde, d. h. zwischen Gott und Gott, sondern nur darauf, daß Gott in der Mittlerschaft eine Seite sey. Der Verf. sagt ganz recht, es müsse dann heißen ὁ δὲ θεὸς ὁ εἷς. Aber eben weil hier Ausdruck und logischer Zusammenhang nicht in Uebereinstimmung sind, der Gedanke, auch wenn der Ausdruck richtig wäre, willkührlich abgebrochen und nicht ausgeführt ist, und weil der ganze Satz eben so müssig, als im Zusammenhange unverständlich ist, bin ich immer noch der Meinung, er sey eine lästige Glosse. Auch die her-

Ich muß wohl um Verzeihung bitten, daß ich einem kleinen Programme so viel Raum in dieser kurzen Uebersicht eingeräumt habe. Aber der Name des berühmten Verfassers wird es, wenn nicht rechtfertigen, doch entschuldigen. Die Exegese des N. T. verdankt mittelbar dem großen Philologen so viel, daß sie es nie vergessen darf und wird. — Wir Theologen pflegen es uns zu einer besondern Ehre zu rechnen, wenn es zumal so berühmten Philologen gefällt, zu uns herabzusteigen. Aber diese Bescheidenheit hat ihre Grenzen. Unmöglich kann man die stolze Zuversicht gut heißen, womit Hermann nach solchen Proben der Behandlung des neutestam. Textes besonders den Theologen, die er supranaturales nennt, von Seiten der Philologie einen Interventions-, ja am Ende Vernichtungskrieg ankündigt. Er schilt diejenigen, welche im Christenthum noch etwas mehr finden, als was Matth. 12, 31. 32. (soll wohl heißen 22, 37 ff., denn die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geist wird Hrn. Hermann so wenig gefallen, wie manches andere) geschrieben steht, welche den christlichen Glauben in den Schriften der Apostel für das Licht der Welt halten, und sich mit einer verschwiegenen Gefühlspietät nicht begnügen. Gewiß ist die christliche Lehre sehr einfach, aber eben so tief. Das Evangelium ist mehr als Gesetz, und der Glaube mehr als ein stummes Gefühl! — Obscuranten, kindische und weibische Vernunfthasser, Fanatiker und Abergläubige mag er befehden, — der Krieg ist leicht und der Sieg heut zu Tage sehr wohlfeil. Aber er sollte wissen, daß jene ernstere und tiefere Theologie, welche die Arbeit des Denkens liebt und treibt, und der Weisheit von heute und gestern, meinetwegen auch von Kant, die Weisheit Christi und der Apostel vorzieht, — mit jener lucifuga natio nichts zu thun hat, und von jeher eine wahre Freundin und Bundesgenossin der Philologie gewesen ist. Die Philologen verstehen ihren Vortheil schlecht, wenn sie diese

Theologie mit ihren Gegnerinnen links und rechts vermischen und unter beliebigen Titeln verfolgen. Diese Theologie kennen sie nicht? Sie ist aber vorhanden und am Tage. Sie nehmen keine Notiz davon oder verstehen sie nicht? — Nun gut, so sollen sie auch nicht so in Bausch und Bogen darüber absprechen.

Zur Exegese des Briefes an die Kolosser vergleiche Dr. Schleiermachers Erklärung von Kol. 1, 15—20. in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 497 ff.

Von den Vorlesungen des sel. Dr. Flatt über die paulinischen Briefe sind erschienen die Vorlesungen über die Briefe an den Timotheus und Titus, nebst einer allgemeinen Einleitung über die Briefe Pauli. Nach dem Tode des Verf. herausgegeben, mit Anmerkungen und einer Darstellung der Untersuchungen über die Aechtheit und Abfassungszeit der Pastoralbriefe vermehrt von seinem Neffen, M. Christ. Friedr. Kling, Diaconus in Waiblingen. Tübingen 1831. 8.

Die Auslegungsweise von Flatt ist bekannt, s. Jahrg.

zweite mehr als problematisch ist. Aber was den ersten Brief an den Timotheus betrifft, so hat mich eine kürzlich wiederholte Lectüre von neuem bedenklich gemacht, und ich bin auf den Gedanken gerathen, ob nicht darin, obwohl eine paulinische Grundlage, spätere Zusätze und Erweiterungen aus kirchlichen Satzungen und Ordnungen, die man so gern apostolische nannte, wenigstens an apostolische anschloß, anzuerkennen seyn möchten. Namentlich möchte dies Cap. 3, 1 ff., 2, 8 ff., 5, 3 ff. der Fall seyn. Dieser Gedanke ist noch nicht ausgetragen und reif in mir. Ich behalte mir vor, ihn nach einiger Zeit weiter zu entwickeln und zu begründen. — Die angefügte Charakteristik des Apostels Paulus von Dr. Flatt hat manches Interessante, aber gerade eine solche mehr anatomische Charakteristik genügt jetzt nicht. Die Sache ist reif genug, um anders als in der Form von abgerissenen Observationen vorgetragen zu werden.

Während wir schon lange auf Dr. Bleek's Commentar über den Brief an die Hebräer vergebens warten, erscheint Dr. Kuinöls Commentarius in Epistolam ad Hebraeos. Lips. 1831. 8.

Die exegetische Methode und Art ist wesentlich dieselbe, wie in den früheren Werken Kuinöls. Aber unverkennbar ist die größere grammatische Strenge, die man früher vermißte. In den Prolegomenis erklärt sich der Verf. für diejenigen, welche den Brief nicht für paulinisch halten. Der Verf. sey ein unbekannter Judenchrist, ein Alexandriner, ein Schüler des Apostels Paulus. Die Vermuthung, daß Apollos der Verf. sey, sucht er dadurch zu widerlegen, daß die Tradition unter den Verfassern des Briefes Apollos gar nicht nenne, und daß der alexandrinische Verfasser auch ein jeder andere als Apollos seyn könne. Allein, wenn die Alten, welche doch eben auch nur Vermuthungen über den Verfasser hatten, auf den Apollos nicht kamen, was beweist das? Man kann frei-

lich sagen, bei solchem Mangel an Datis sey besser, nichts wissen zu wollen. Aber wenn doch, wie Bleek zeigt, gerade für Apollos so vieles spricht, warum soll man sich der Vermuthung entschlagen? warum nicht das Wahrscheinliche nehmen, wenn es sich darbietet? — Auch in Betreff der Leser, an welche der Brief ursprünglich gerichtet ist, enthält sich Dr. Kuinöl aller Vermuthung. Alles, was bisher darüber gesagt ist, hält nach seiner Meinung nicht Stich.

Der erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs, ausgelegt von Wilhelm Steiger. Berlin 1832. 8. Vergl. G. Seyler: Ueber die Gedankenordnung in den Reden und Briefen des Apostels Petrus. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 44 ff.

Die Schrift von Steiger ist „dem theologischen Committee der evangelischen Gesellschaft in Genf" gewidmet, von welcher der Verf. jüngst als Professor an der neuen theologischen Facultät daselbst berufen ist. Der Verf. ist bekannt als entschiedener Gegner der rationalistischen und als eifriger Vertheidiger der ältern kirchlichen

Jahrh.), über den Brief an den Philemon sechs Alphabete theologischer Expositionen schrieb und darin die ganze Theologie abhandelte? Wer sieht nicht, daß auf die Weise die Exegese ihre eigenthümliche theologische Stellung verliert und über den vielen dogmatischen Ausländereien (Excursionen) am Ende vergißt, zu Hause zu bleiben? Nicht zu gedenken der Geschmacklosigkeit und Weitschweifigkeit, die sich der exegetischen Darstellung zu bemächtigen drohet. Diesem ancien regime muß man sich aus allen Kräften widersetzen.

In der Einleitung waren wir begierig zu sehen, wie der Verf. das auffallende Verhältniß des ersten Briefes Petri zu dem Briefe des Jakobus und mehrern paulinischen Briefen, welches de Wette Einl. S. 328 ff. tabellarisch darstellt, erklären würde. Er leugnet zuvörderst, daß mehr als ferne und zufällige Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdruckes zwischen jenem Briefe und Jakobus Statt finde. Auch die verwandten Stellen der paulinischen Briefe beschränkt er. Nur die Stellen in den Briefen an die Epheser und Kolosser läßt er gelten. Dies allerdings auffallende Verhältniß erkläre sich aber, meint er, aus der Individualität des Petrus, Fremdes leicht aufzufassen und zu verarbeiten, und aus der Voraussetzung, daß Petrus die Briefe Pauli überhaupt gekannt und gelesen habe. Was das Letztere betrifft, so beruft er sich besonders auf 2 Petri 3, 15 ff. Aber die letztere Stelle beweist für den nichts, dem dieser Brief zweifelhaft ist. Mir ist es überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß Petrus paulinische Briefe gelesen. Der Verf. meint, Markus könne der Mittelsmann gewesen seyn; er stimmt auch Hug bei, der es für wahrscheinlich hält, daß Petrus, als er an die kleinasiatischen Christen schreiben wollte, sich zuvor mit den paulinischen Briefen an dieselben bekannt gemacht habe. Aber das alles ist reine Vermuthung. Sieht man die fraglichen Stellen genauer an, so hätte der Verf.,

der die übrigen aus dem Wege räumt, auch von diesen recht gut sagen können, die Aehnlichkeit sey zufällig und unbewußt. Nach meiner Meinung ist die Aehnlichkeit als eine dem Petrus bewußte und auf Gebrauch der betreffenden Briefe beruhende überall oder nirgends anzuerkennen. Wird sie anerkannt, so scheint mir das Räthsel immer noch nicht gelöst zu seyn. — Was der Verf. über die Bezeichnung der Leser sagt, namentlich über den Begriff der christlichen Diaspora, dem stimme ich völlig bei.

Annotatio ad Epistolam Iacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Scripsit Matth. Schneckenburger, Philos. Dr., Ecclesiae Herimontanae Diaconus. Stuttg. 1832. 8.

Schade, daß diese Schrift lateinisch geschrieben ist. Der Styl ist unbeholfen und unerfreulich. Der Verf. entschuldigt sich selbst deshalb in der Vorrede. — Desto ausgezeichneter ist der Inhalt der Schrift. Einer sorgsamen und genauen, bei aller Kürze vollständigen, ja reichen Auslegung des Einzelnen folgen die Abhandlungen, die man einleitende zu nennen pflegt. In diesen ist der Verf. am eigenthümlichsten. Er hält den Brief für ächt und zwar für das Werk des Apostels Jakobus Alphäi, der als Sohn

jüdischer Vorurtheile und Irrthümer der Zeit zu erklären sucht.

Ueber die Apokalypse begnüge ich mich, meinen Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur. Bonn 1832. 8. kurz anzuzeigen. Das Eigenthümlichste darin ist die Darstellung der apokryphisch-apokalyptischen Litteratur. Die Resultate der Forschung über die Apokalypse sind nicht neu, aber sie sind durch neue Forschungen gewonnen. Ich bekenne mich zu denen, welche die apostolisch johanneische Authentie des Buches aufgeben, seine Kanonicität aber unter den gehörigen Beschränkungen festhalten. Vielleicht ist die Geschichte der Auslegung der Apokalypse nicht ohne Verdienst, und der Versuch einer Theorie ihrer Auslegung und ihres Gebrauches, womit das Werk schließt, nicht unwillkommen. — Vergleiche den Aufsatz von Meyer: Vermischte Bemerkungen über die Apokalypse, in den Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 596 ff.

6.

Ich habe noch kurz diejenigen Schriften anzuzeigen, welche in mehr oder weniger unmittelbarer Beziehung zur Exegese des neuen Testamentes stehen, entweder als nächste Hülfsmittel dazu, oder als unmittelbare Ausflüsse daraus.

Vor allen gehört hierher der so eben erschienene **Codex apocryphus Novi Testamenti. E libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus. Opera et studio Ioannis Caroli Thilo, Phil. et Theol. Doctoris, huiusque in Academia Fridericiana Halensi Professoris. Tom. I. Lips. 1832. 8.**

Man kann den apokryphischen Codex des N. T. als Schatten des kanonischen ansehen. Wie sehr die historische und linguistische Kritik, und eben so die Auslegung

des letzteren durch die Kenntniß des ersteren unterstützt wird, ist hinlänglich bekannt. Eine neue Ausgabe war längst Bedürfniß. Es ist schon ein Verdienst, ein solches Werk zu unternehmen. Die Ausführung entspricht allen billigen Erwartungen. Gleich ausgezeichnet durch gewissenhaften Fleiß, wie durch erfahrne und umsichtige Kritik, ist die neue Ausgabe ein ruhmwürdiges Denkmal der deutschen Theologie. Gerade dieser erste Theil, die apokryphischen Evangelien enthaltend, auch eine Darstellung des Evangeliums des Marcion nach Hahn, und eine Beschreibung und Untersuchung der in Beziehung auf das Evangelium des Johannes so sehr merkwürdigen Erscheinung in dem Codex Evang. Ioannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus, wovon zuerst der selige Bischof Münter Kunde gab, — ist für die Exegese und Kritik des N. T. von besonderer Wichtigkeit. Ich begnüge mich aber hier, die neutestamentlichen Exegeten auf das Werk aufmerksam zu machen.

Auf die Wichtigkeit Philo's für die Auslegung des N. T. macht von Neuem aufmerksam Wilh. Scheffer (in Acad. Marburgensi Philos. Dr. Theol. Lic. et Prof. P. E. Seminarii Philippini Maior) in seinen Quaestionibus Philonianis, Part. 1. de ingenio, moribusque Iudaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marburgi 1829. 8. und Part. 2. de usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti. Marb. 1831. 8. Hieher gehört besonders die Particula 2. Die Abhandlung zerfällt in folgende drei Capitel. Cap. 1. de aevo Christi, Apostolorum et Philonis, Entwicklung der entfernteren Beziehungen. Cap. 2. Christus, Apostoli et Philo, näher mit einander verglichen. Zuerst das Aehnliche, Verwandte, dann das Verschiedene. Das Resultat ist, es finde zwischen Philo und dem N. T. allerdings eine Analogie Statt, aber mehr nur, was das *γράμμα*, als was das *πνεῦμα* betrifft. Die Zusammenstellung: Christus: *ὁ σωτήρ, τὸ φῶς τοῦ κόσμου.* Apostoli: *ὑπη-*

ῥέται Χριστοῦ, οἰκονόμοι τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ. Philo: σοφός, συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου — ist eben so wahr, als sinnreich. Cap. 3. folgt dann die nähere Bestimmung des usus Philonis in interpretatione N. T.; zuerst der usus historicus, dann grammaticus, dogmaticus und elocutorius (oder was die Methode und Art der Darstellung betrifft). Von allen Gebrauchsarten reichliche und passende Beispiele. Bei dem usus dogmaticus, der doch am Ende mit dem historicus zusammenfällt, sofern er genau genommen dogmenhistorisch ist, werden die drei Begriffe φῶς, πνεῦμα und ζωή näher erörtert. Wir loben die verständige Schrift besonders deshalb, weil sie, was augenscheinlich ist, nicht verkennt, nemlich bei aller Aehnlichkeit die Verschiedenheit zwischen Philo und dem neuen Testamente.

In einem ganz anderen Sinne ist August Gfrörers (Bibliothekars in Stuttgart) Kritische Geschichte des Urchristenthums 1. Bd. 1. und 2. Abtheilung; auch unter dem Titel: Philo und die alexandrinische Theosophie, oder von dem Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des Neuen Testaments. Stuttgart 1832. 8. geschrieben. — Das Buch gehört nur in so fern hieher, als es brauchbare Materialien und Zusammenstellungen für die Auslegung derjenigen Stellen und Seiten des N. T., welche mit der alexandrinischen, namentlich philonianischen Theosophie in Berührung stehen, enthält. Besonders beachtenswerth ist die Untersuchung des zweiten Theiles, worin der Beweis geführt wird, daß die Grundzüge der philonianischen Theologie viel älter seyen, als er selbst, daß sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet, und endlich, daß jene alexandrinische Theosophie bereits zur Zeit Jesu und der Apostel auch in Judäa einheimisch gewesen. Die Vorrede bezeichnet den Geist und die Absicht des Werkes, zum warnenden Exem-

pel der Zeit. Wenn nicht das Jahr 1831 darunter stände, so würde ich glauben, sie wäre zur Zeit Voltaires und seiner Genossen geschrieben und Uebersetzung irgend eines französischen Products der Art. Fortan rühme sich Niemand, wir hätten jene Zeit hinter uns. Der kurze Inbegriff der Geschichte des Christenthums, den der Verf. gibt, ist dieser: Die drei Lebensquellen oder Triebfedern des Christenthums — das, wie schon hier zu verstehen gegeben wird, aus der alexandrinischen Theosophie erwachsen ist — sind: *Hoffnung*, *Furcht* und *Auctoritätsglauben*. In der ersten Periode, in den ersten Jahrhunderten der Kirche, habe die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, das sogenannte Jenseits, geherrscht und das Christenthum verbreitet und gehalten; in der zweiten, bis zur Reformation, die Furcht vor der Hölle, dem Teufel; in der dritten, bis auf die neueste Zeit, die Kraft der Gewohnheit. Wer kann das lesen ohne Aerger? Aber ohne Furcht liest es gewiß jeder. Die Widerlegung ist jedem Wort an die Stirn geschrieben.— Des Verf. Schuld freilich ist es nicht, daß das Christenthum noch bestehet. Erst wenn alle so kalt und historisch herzlos die große Erscheinung des Christenthums betrach-

Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, aus rein biblischem Standpuncte entwickelt von Dr. Anton Theodor Hartmann. Hamburg 1831. Ein interessantes und in der Zeit nothwendiges Problem! Der gelehrte Verf. sucht es auf die Weise zu lösen, daß er in dem allgemeinen Theile, der eigentlichen Erörterung des Gegenstandes, in dem ersten Abschnitte von dem göttlichen Ansehn der kanonischen Bücher des A. T. vor und zu den Zeiten Christi und der Apostel handelt, die Folgen des jüdischen Glaubens an den göttlichen Ursprung des A. T. (oder eigentlich die Elemente dieses Glaubens) erörtert, und den Einfluß jenes Glaubens auf die geschichtliche und religiöse Auffassung des A. T. bestimmt. In dem zweiten größern Abschnitte beschreibt er die religiösen Anstalten und jüdischen Auslegungen des A. T. seit dem babylonischen Exile bis zur Zerstörung Jerusalems. Hier wird von der synagoga magna, dem synedrium magnum, den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden, den Synagogen, der religiösen Erziehung der Juden, den öffentlichen Schulen nach dem babylonischen Exile, den Ergänzungen des biblischen Textes durch das mündliche Gesetz, und endlich von der grammatischen, der allegorischen, der typischen und kabbalistischen Interpretation des A. T. unter den Juden gehandelt. Der zweite oder der besondere Theil enthält kurze erläuternde Anwendungen der gewonnenen Resultate insbesondere auf die Lehre von dem Messias. Alles mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit, reicher Belesenheit in den Quellen und der neueren betreffenden Litteratur. Besonders schätzbar sind die Erörterungen der verschiedenen Interpretationsweisen der Juden, namentlich der typischen. Die archäologische Seite des Buches ist die bedeutendste. — Das einleuchtende Resultat ist, daß zwischen dem alten und neuen Testamente der innigste Zusammenhang Statt finde. Aber obwohl

der Verf. hie und da in die inneren Momente dieses Zusammenhanges einzugehen bemühet ist, so gestehe ich doch, daß mir das Problem für das tiefere theologische Bedürfniß noch nicht genügend gelöst zu seyn scheint. Der Verf. hat mehr das Factum jenes innigen Zusammenhanges, als den Grund und die innere Nothwendigkeit desselben nachgewiesen. Geht man von dem neutestamentlichen Standpuncte aus, so scheint mir, daß die Grundbeziehung des neuen Testaments auf das alte die apologetische ist, d. h. es beruhet alles auf dem Gedanken der inneren Einheit und Zusammenstimmung der Offenbarungen Gottes. Diese Einheit und Zusammenstimmung mußte dem Juden nachgewiesen werden, wenn er sich von der Wahrheit oder Göttlichkeit des Christenthumes überzeugen sollte. Analog ist die neuere apologetische Beweisform, daß das Christenthum in Uebereinstimmung sey mit der allgemeinen oder Uroffenbarung in der Menschheit. Da die Juden diese vorzugsweise nur in der besondern Offenbarung des A. T. als factisch und rein entwickelt anerkannten, so mußte aller Beweis für die Wahrheit des Christenthums für sie auf das A. T. zurückgehen. Darin liegt etwas Nothwendiges und allgemein Gültiges, ein

geordnet, aber nicht minder wichtig ist die Betrachtung, wie namentlich der Apostel Paulus, obwohl er einen scharfen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente aufweist, doch die Einheit und Uebereinstimmung beider festhält. Dies würde auf den Begriff des Unterschiedes zwischen der vollkommenen, vollendeten und der unvollkommenen und vorbereitenden Offenbarung geführt haben. Und nun, wenn gezeigt worden wäre, wie bei allem Gegensatze dieser Art doch eine höhere Einheit und Uebereinstimmung gedacht werden könne und im N. T. gedacht worden sey, würden diejenigen, welche etwas einseitig paulinisch den Unterschied des A. und N. T. verfolgen und übertreiben, widerlegt worden seyn. Wäre der Verf. von solchen Gesichtspuncten ausgegangen, so würde seine Untersuchung mehr Einheit, Uebersicht und Resultat gewonnen haben, und die einzelnen Theile hätten sich mit mehr Nothwendigkeit entwickelt.

In dem Anhange zum ersten Theile beurtheilt der Verf. die neueren hermeneutischen Theorien vom Standpunct des grammatisch-historischen Princips, wie es Keil bestimmt hat a).

---

a) Ich lasse es mir gern gefallen, daß mein Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte 1813. 8. S. 711. von dem Verf. für verfehlt und zur Begründung einer neuen hermeneutischen Theorie für ungenügend erklärt wird. Ich selbst halte die Schrift für eine Jugendarbeit, die ihre großen Mängel hat. Es hat ein Jeder das Recht, die darin versuchte Theorie aus dem Princip der christlichen Philologie zu bestreiten. Ich gebe auch gern zu, daß die Begründung des Princips in dieser Form mir nicht gelungen ist. Aber Wahres ist eben darin, daß die neutestamentliche Exegese eine wahre Philologie ist, nur in einer besonderen Modification, die ich die christliche nannte. Es ist aber genug, wenn man festhält, daß die Auslegung der heiligen Schrift, allgemein wissenschaftlich betrachtet, auf keinen andern Principien beruhe, als die Auslegung jeder andern Schrift des Alterthums, daß sie aber als eine theologische ohne christliche

Die Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament und zur Erklärung einiger schwieriger Stellen von Matthias Schneckenburger. Stuttgart 1832. 8. enthalten schätzbare Untersuchungen

---

Ueberzeugung von dem Worte Gottes in der Schrift und ohne lebendiges Interesse für die christliche Kirche nicht geübt werden könne. Aber wenn der Verf. sagt, ich hätte „die Wissenschaft der Hermeneutik von dem kirchlichen Glauben und einem schwärmerischen Gefühle, als sicheren Leitern, abhängig gemacht," so lasse ich mir das nicht gefallen, weil es nicht wahr ist, und ich so etwas weder jemals gedacht, noch geschrieben habe. Ich habe im Kampfe mit einer unlebendigen, gemein empirischen grammatisch historischen Auslegung, die darauf ausging, alle wesentlichen Ideen des N. T. als leere, äußere Zeitformen aus den Resultaten der Exegese zu verbannen, und die Schrift verstanden zu haben glaubte, wenn sie die äußere Schaale und die äußere Beziehung dargelegt hatte, — die Forschung aus der Tiefe des christlichen Geistes und die Nothwendigkeit geltend gemacht, die Schrift mit christlichem Glauben und ungetheiltem lebendigem Geiste auszulegen. Aber ist der christliche Glaube ein schwärmerisches Gefühl und eine kirchliche Orthodoxie? Und wie soll man verstehen, ich hätte beides in meinem Princip zusammengepackt, was doch ganz verschieden und sogar im Streit ist? Ich habe, indem ich die frühere kalte und kahle Art bestritt, hie und da zu heftig und mit jugendlichem Uebermuthe und Unerfahrenheit gesprochen. Aber nie ist mir der Unsinn, daß die Hermeneutik an einem schwärmerischen Gefühle und dem kirchlichen Glauben sichere Leiter habe, in den Kopf und in die Feder gekommen. Ausdrücklich habe ich das mystische und kirchliche, sammt dem dogmatischen Princip bestritten und verworfen. Hat der Verf. diese Stellen nicht gelesen? Er gesteht, daß ich hie und da der Wahrheit die Ehre gegeben, aber das soll nur in unbewachten Augenblicken geschehen seyn. Was für eine Kunst der Auslegung ist denn das? Was ich Wahres sage, ist mir wider Willen und Verstand entfallen, nur das Unwahre, ja Unsinnige habe ich mit wachem Verstande geschrieben! Heißt das einen Schriftsteller verstehen und ruhig beurtheilen? — Dies sind Worte der Nothwehr gegen ungerechte Angriffe. Was ich in meinem Buche Irriges wirklich gesagt habe, gebe ich hiermit gern Preis.

1. über die Chronologie der Leidenswoche. (Der Verf. setzt den Todestag Christi auf den 15. Nisan, d. h. 14. Abends bis 15. Abends, läßt Christum den 16., 17. und 18., also drei volle Tage, im Grabe ruhen, und nimmt an, daß Christus am 19. erstanden sey.) Vergl. damit Rauch über das letzte Paschamahl, die Zeitbestimmung desselben, des Lebens und des Todes Jesu, theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1832. S. 537 ff. 2. Bemerkungen über das Verhältniß zwischen Matthäus und Lukas, in besonderer Beziehung auf de Wette's Einleitung. (Zum Vortheil des Lukas; Matthäus sey nicht selten abhängig von Lukas, willkührlich und unhistorisch pragmatisirend.) 3. Andeutungen möglicher Zweifel an dem apostolischen Ursprunge des Evangeliums Matthäi. (Eine Fortsetzung von Nr. 2.) 4. Uebersetzung und Erklärung von Matth. 11, 12 u. 19. (Vers 12.: Von Johannes des Täufers Tagen an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, d. h. wird gewaltthätig behandelt, und Gewaltige, d. h. Feinde, rauben es weg, d. h. verhindern seinen Eintritt. V. 19. Und so ist die Weisheit von ihren eigenen Kindern [den Juden] gemeistert worden.) 5. Vom ungerechten Haushalter. (Der Hauptgedanke sey: die menschenfreundliche Anwendung des Guts, der Treue im Kleinen, Anvertrauten, welche zur Verwaltung des wahrhaftigen Eigenen fähig macht, — gegenüber der früheren eigensüchtigen Ungerechtigkeit.) 6. Das Evangelium Johannis und die Gnostiker. (Der Verf. erklärt daraus, daß Johannes sein Evangelium gegen gnostische Bestrebungen der Zeit gerichtet habe, die eigenthümliche Art der Auslassungen wichtiger Momente im Leben Jesu. Johannes habe ausgelassen, wovon er gnostische Mißdeutung gefürchtet habe. Ich kann mich nicht damit befreunden, weil mir der Zusammenhang des Evangeliums dafür viel zu einfach erscheint, und die Auslassungen sich anderweitig genügend erklären. Der Haupteinwurf, den man

dem Verf. machen wird, ist der, daß seine Erklärungsmomente von dem ausgebildeteren Gnosticismus, der die evangelische Geschichte schon gemißbraucht hatte, hergenommen sind, das johanneische Zeitalter aber nur die Keime desselben kennt.) 7. Die Pharisäer, Religionsphilosophen? oder Ascetiker? (Antwort: Ursprünglich entschieden das letztere, und auch das erstere nie als Pharisäer.) 8. Die Pfingstbegebenheiten. (Die gewöhnliche Erklärung, exegetisch die allein richtige. Versuch, die traditionelle Umgestaltung der ursprünglichen Begebenheit in die vorliegende Form zu erklären. Aber, da dies Bedenken hat, so wird auch versucht, das wunderbare Factum durch analoge Erscheinungen auf dem Gebiete des Somnambulismus denkbar zu machen. Verschieden von Olshausen wird das Wunder als ein Hörwunder dargestellt.) 9. Mildere Ansichten mehrerer Juden vom neu entstandenen Christenthume. (AG. 4, 38. 39. 23, 9. 19, 13 ff.) 10. Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen. (AG. 14, 15—17. 17, 23 ff. Röm. 1. u. 2. werden als Hauptstücke der natürlichen Theologie des Apostels ausgelegt, und nach Vergleichung besonders mit ähn-

ist, daß der Brief — ein enkyklischer, an kleinasiatische Christen gerichtet — die Tendenz habe, die Hauptwahrheiten des Christenthums in der Form der kleinasiatischen Tiefkenntniß (wozu der sonderbare Ausdruck für das klare und bekannte Gnostik?) darzustellen, um den Erkenntnißtrieb vor Abirrungen, denen er leicht ausgesetzt war, zu bewahren, und ihn auf das Praktische hinzuleiten. Der Brief lag bei der Abfassung des Briefes an die Kolosser vor Augen, und ist in der römischen Gefangenschaft vor dem Briefe an die Philipper geschrieben, wie dieser vor denen an die Kolosser und den Philemon.) 14. Nachtrag über die kolossischen Verführer, vergl. Beilage zu des Verf. Schrift über das Alter der jüdischen Proselytentaufe. (Bewährung der Ansicht, daß die Irrlehrer jüdische Proselytenmacher waren. Vergleiche des Verfassers Aufsatz darüber in den Studien und Kritiken 1832. S. 840 ff.) 15. Der Brief an die Hebräer und der an die Laodicener. (Zum Theil für, zum Theil gegen die Hypothese von Stein, daß der Brief an die Hebräer der Kol. 4, 16. genannte Brief an die Laodiceer sey, vergl. Stud. und Krit. 1831. S. 910.) 16. Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher. (Gegen Schraders Ansicht, daß beide Briefe erst nach dem Briefe an die Römer geschrieben seyen; die Widerlegung ist sehr einleuchtend.) 17. Anfrage über 1 Timoth. 1, 3. (Der Verf. will lesen: *καθὼς παρεκάλεσά σε, προςμείνας ἐν Ἐφέσῳ, πορευόμενος* (oder *πορευόμενον*) *εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶ κ. τ. λ.* So würde also Paulus an frühere ähnliche Aufträge bei der Reise des Timotheus nach Makedonien Apgsch. 19, 22. 23. 20, 1. erinnern. Soll einmal conjecturirt werden, so würde ich *πορευόμενον* vorziehen. Aber würde nicht Paulus in diesem Falle die Erinnerung bestimmter gefaßt haben? Ein *τότε* oder *πότε* im Vordersatz und Vers 18 ein *οὕτως καὶ νῦν* oder dergleichen würde nicht fehlen dürfen. Auch müßte man annehmen, daß die Instruction nach Makedonien kurz vor

der Abfassung dieses Briefes gegeben wäre. Sonst wäre die Erinnerung daran entweder gar nicht, oder ausführlicher gegeben. Wozu aber eine Erinnerung daran, da doch wohl der gegenwärtige Fall und das Verhältniß der neuen Instruction, die der Verf. doch auch auf die ephesinische Gemeinde bezieht, ganz anderer Art waren? Auch kann ich nicht glauben, daß Paulus, wenn er sagen wollte, was der Verf. wünscht, πορευόμενον von σέ durch einen Satz getrennt hätte, der, zumal in der Participialform, vor παρεκάλεσα, etwa mit einem ἐγώ verstärkt, stehen müßte.)
17. Die zwei schwierigsten Stellen des N. T. (Gal. 3, 20. Zuerst gegen Sacks Erklärung s. Stud. und Krit. 1831. S. 921.; dann eigene Erklärung, die darauf beruhet, daß Paulus in der Stelle dem Gesetz einen minderen Werth beilege, einen geringeren göttlichen Ursprung. Aber das ist unmöglich, oder Paulus müßte im Briefe an die Galater anders gedacht haben, als im Briefe an die Römer. Jede wahre Offenbarung Gottes ist im gleichen Maaße von Gott. Engel und Mittler sind auch im N. T. — Jakob. 4, 5. Mit Recht gegen Gebsers Erklärung. Der Verf. nimmt διὸ λέγει als erklärenden Gegensatz zu ἡ γραφὴ

türlichste ist. Auch hat der Verf. erst viele Zwischengedanken nöthig, um das folgende διὸ λέγει damit zu vermitteln. Dergleichen zum Theil ganz willkührliche Einschiebsel aber machen die Auslegung verdächtig. Ich kann mir nicht anders helfen, als daß ich die Stelle für corrupt halte.) 18. Ueber den theologischen Charakter und die Abfassungszeit des Briefes Jakobi. S. den lat. Commentar des Verf. 19. Scholien zum Briefe des Judas. (Der Verf. des Briefes ist der Apostel Judas. Scholien zu V. 4 — 11. 13. 14. 19. Der Brief ist nach Kleinasien geschrieben. Die Irrlehrer waren Juden, ähnlich wie die in Kolossä, aber Gegner der θρησκεία ἀγγέλων.) 20. Aphorismen über den Antichrist in Beziehung auf Apok. 13, 5—8 und 2 Theß. 2. 3. 4. (Der mehr reale, äußerlich geschichtliche Begriff des Antichrists in der Apokalypse sey mit der mehr ethischen Auffassung in den johann. Briefen vereinbar. Allerdings in der Entwicklungsgeschichte der neutestamentlichen Begriffe überhaupt; aber auch in einem und demselben — bereits geistig ausgewachsenen Schriftsteller? Der Verf. meint, Johannes der Evangelist finde ja schon im Leben Christi den Antichrist im Judas, 13, 2. 17, 12. Aber es fehlt der technische Ausdruck, und eben, weil der Evangelist den Begriff des Gegners Christi so viel allgemeiner faßt, als der Apokalyptiker, und jede bewußte Gegnerschaft gegen Christum als satanisch darstellt, ist sein Begriff vom Antichrist ein anderer, als in der Apokalypse. — Die Vergleichung der Stelle aus dem Psalterium Salomonis 8, 20 ff. und 2, 29 — 35. ist interessant und lehrreich für die Geschichte jenes Begriffes. Auch ist beachtenswerth die mehr mystische Richtung, daß in dem Antichrist der Teufel selbst erschienen sey. Vergl. Theodoret. Epitom. div. decr. 13. p. 300. und 4 Esr. 5.) — Ich kann dem Verf. nicht in allem beistimmen; ja ich bin meist anderer Meinung. Aber eigenthümlicher Geist und Gelehrsamkeit machen die Schrift zu den empfehlenswerthesten.

Dr. Schulz: Die christliche Lehre vom heil. Abendmahle, nach dem Grundtexte des N. T. 2te Aufl. 1831. 8. Der exegetische Werth dieser Schrift ist allgemein bekannt und anerkannt.

Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift. Ein exegetisch-historisch-dogmatischer Versuch; nebst Kritik aller von Anfang der Kirche bis auf die neueste Zeit darüber öffentlich bekannt gemachten Lehrmeinungen, der protestantischen Kirche zur Prüfung überreicht von Dr. Fr. W. Lindner, Prof. der Katechetik und Pädagogik in Leipzig. Leipzig 1831. 8.

Der Haupttheil der Schrift ist exegetischer Art. Außer den locis classicis über das Abendmahl werden gelegentlich auch andere Stellen des N. T., z. B. Joh. 1, 1 ff. erörtert. Er meint, Johannes habe nicht die Theosophen seiner Zeit zu gewinnen getrachtet, er habe die Einheit der Offenbarung des λόγος τοῦ θεοῦ im A. und N. Testam. nachweisen wollen. Darin scheint das Wahre angedeutet, aber nicht ausgeführt. Was des Verf. exegetische Ansicht von den das Abendmahl betreffenden Stel-

effectus, besonders betrachtet. Der Verf. ist der Meinung, daß es vor Johannes und Christus eine jüdische Proselytentaufe gegeben habe. Er unterscheidet eine frühere und spätere Taufe des Johannes; der ersteren zufolge taufte er auf den zukünftigen Messias, die letztere bezog sich auf den erschienenen, den Johannes der Täufer in Jesu anerkannte, seitdem er Jesum getauft hatte. Das Hauptmoment der ersten und ursprünglichen johanneischen Taufe sey die *μετάνοια*, mit der Beziehung auf den kommenden Messias, gewesen, in der christlichen, welche die Vollendung der Idee der Taufe enthalte, das Moment der Sündenvergebung und die Beziehung auf den dreieinigen Gott. Wie aber die johanneische Taufe schon in der jüdischen als innerer Keim, als verborgene innere Seite enthalten gewesen sey, so sey auch in der johanneischen Taufe die christliche schon angedeutet, die Buße schließe als ihr positives Moment die Sündenvergebung in sich und die Idee des kommenden Messias, worauf die johanneische Taufe sich bezogen, sey in der Trinitätsbeziehung der christlichen Kirche nur zu ihrer vollen Wahrheit und Exposition gelangt.

Die Methode des Verf. ist auch in der Exegese die der hegelschen Construction. Aber richtig ist der innere Fortschritt des Instituts von seinen Keimen im Judenthume bis zur christlichen Vollendung aufgefaßt.

Anzeige-Blatt.

Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. gr. 8. 40 Bogen stark. Preis 3 Thlr. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Die Weissagungen des Propheten Daniel sind in unsern Tagen so allgemein für ein untergeschobenes Product einer spätern Zeit gehalten worden, daß kein Resultat der neueren Kritik fester zu stehn schien als dieses. Und doch hängt von dieser Frage so vieles ab; denn ist dieser Prophet unächt, dann ist Christus selbst in einer Täuschung befangen gewesen (Matth. 24, 15.). Wohl war es daher höchst zeitgemäß, daß von den Vertheidigern des christlichen Offenbarungsglaubens in der neuesten Zeit die Rechtfertigung der Aechtheit des Daniel und der Wahrheit seiner Weissagungen unternommen wurde. Professor Hengstenberg hat kürzlich mit seltenem Scharfsinn und reicher Gelehrsamkeit die Authentie jenes Propheten in Schutz genommen. Hier erhält die theologische Welt einen Commentar zu den angefochtenen Weissagungen, welcher dieselben als göttliche Weissagungen vindicirt. Dies ist das Hauptverdienst dieses gelehrten Mannes, aber nicht das einzige, vielmehr ist das Werk vorzugsweise philologisch und antiquarisch gearbeitet, so daß auch derjenige, welchen die religiösen Streitfragen bei Erklärung des Propheten weniger interessiren, eine reiche Ausbeute finden wird: denn nicht bloß Sammlungen aus anderen Arbeiten, sondern fast durchgängig eigene Untersuchungen liegen hier vor. — Der Preis ist, bei dem großen Umfange des Werkes, niedrig gestellt.

Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie in Dorpat. 1r Band. gr. 8. 24 Bogen stark. Preis 1 Thlr. 12 Gr. Hamburg, bei Fr. Perthes.

Inhalt: Kleinert, über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der Bücher Esra und Nehemia.

Sartorius, Vertheidigung der lutherischen Abendmahlslehre wider die reformirte und katholische.

Sartorius, Vertheidigung der lutherischen Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo.

Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauche. gr. 8. Hamburg, im Verlage von Friedrich Perthes.

Dieses Werk, die Frucht einer vieljährigen Forschung und Arbeit, hat eine doppelte Bestimmung. Eines Theils soll es Jedem, der für deutsche Sprache und Dichtung Theilnahme fühlt, den schönsten und während dreier Jahrhunderte allein ununterbrochen fort-gebildeten Theil vaterländischer Poesie in seinem lebendigen Zusammenhange sowohl mit der Geschichte des deutschen Volkes und der evangelischen Kirche, als mit dem Ganzen der geistlichen Dichtung aller Zeiten und Völker anschaulich machen. Dann aber ist es auch anzusehen als Versuch eines praktischen allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs, und als Probegesangbuch, welches sowohl den kirchlichen Behörden, als den einzelnen Gelehrten, die sich mit dieser hochwichtigen Angelegenheit beschäftigen, übergeben und zur Beherzigung empfohlen wird. In dieser doppelten Beziehung schien eine solche Arbeit lange ein wahrhaft vaterländisches Bedürfniß zu seyn, und für beide Zwecke ist das Werk mit den erforderlichen Nachweisungen und rechtfertigenden Erklärungen ausgestattet, wie ein Aktenstück, das mit seinen Belegen zur Berathung den Berufenen vorgelegt wird. Es enthält in der Vorrede und ihren Anhängen eine Entwicklung des innern Zusammenhangs der Lieder des Gesangbuchs, als eines großen heiligen Epos der Nation, in vier Liederkreisen, deren jeder ein abgeschlossenes Ganze bildet und die in fortdauernder Steigerung sich aus einander entwickeln. Bei dieser Auseinandersetzung ist die Idee des christlichen Kirchenjahrs, so wie die Natur des christlichen Gottesdienstes auf eine neue Weise dargestellt. Zugleich wird in der Vorrede die Art entwickelt, wie ein solches Werk neben ähnlichen die verschiedenen Stadien der Prüfung und Vollendung durchgehen könne, damit daraus ein allgemeines nationales Werk hervorgehe. Hinsichtlich der vielbesprochenen Frage über die Behandlung des Textes, namentlich der älteren Lieder, sind feste Regeln beobachtet und von diesen selbst eine übersichtliche Rechenschaft abgelegt worden. Angehängt sind dem Werke erbauliche Nachrichten von den Liederdichtern, worin die Lieder, so weit ihre nach der Zeitfolge geordneten Verfasser bekannt sind, aufgeführt und diese wie jene kurz charakterisirt werden. Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile: das Gemeinde-Gesangbuch und das Gebetbuch, welches außer den Gebeten auch diejenigen klassischen Lieder enthält, die sich mehr für den Privat- als den Gemeindegebrauch eignen. Dieses letztere folgt dem kirchlichen Gesangbuche Schritt für Schritt, und ist durchaus praktisch sowohl für die häusliche Erbauung, als die stille, oder vorbereitende oder begleitende, Andacht beim Gottesdienste eingerichtet. Wie die Lieder, so sind die Gebete nach dem streng durchgeführten Begriffe des Musterhaften oder Klassischen aus allen Theilen des evangelischen Schatzes, mit Benutzung des Vorzüglichsten aus dem Schatze der frommen Begeisterung aller übrigen christlichen Völker und Kirchen, ausgewählt, dabei aber eben sowohl Sorgfalt getragen, daß nichts Unevangelisches einschleiche, als daß keine ächt-biblische Auffassungs- und Darstellungsweise ausgeschlossen werde. Das Ergebniß ist: daß unser deutsch-evangelischer Lieder- und Gebetschatz der Kern und Mittelpunkt ist, an den sich

das Uebrige anschließt; daß ein nicht übermäßig starkes Gesangbuch sich bilden lasse, — dieses Werk enthält 933 Nummern — welches das wahrhaft Musterhafte aus den heiligen Gesängen aller Zeiten und Völker vereinige; und daß in ihnen, wie in den Gebeten, eine tröstende und erhebende Harmonie aller christlichen Herzen, so wie die innere Uebereinstimmung der Offenbarung des alten und neuen Bundes sich kund gibt. Endlich sind dem Werke noch einige ganz besonders schöne, eigenthümliche und leicht singbare Weisen, besonders aus der ältern Kirche — zum Theil von tausendjährigem Alter — beigefügt, welche manche Lücken unsers reichen Melodienschatzes sehr glücklich ausfüllen.

Dieses Werk ist den christlichen Vorstehern evangelischer Gemeinden und christlichen Hausvätern und Hausmüttern zugeeignet und ihnen die wichtige Angelegenheit eines solchen Kirchen- und Hausbuches ans Herz gelegt. Um die Anschaffung zu erleichtern, haben Herausgeber und Verleger ihre vereinten Bestrebungen dahin gerichtet, daß das Werk zu einem Preise geliefert werden könne, welcher bei solcher Bogenzahl, in gedrängter kostbarer Druckart, auf schönem Papier als möglichst billig angesehen werden kann.

Das Werk ist, eingeschlossen Vorrede, Anhänge, Register 2c., 69 Bogen stark; der Preis auf Druckpapier 2 Thlr. 20 Gr. Schreibpapier 3 Thlr. 16 Gr.

Bei Ed. Anton in Halle ist so eben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Tholuck, Consist.R. Dr. A., noch ein ernstes Wort an den Dr. Fritzsche in Rostock; als Beilage zu dessen zweiter Streitschrift. gr. 8. geh. Preis 4 Gr.

Neue Verlags- und Commissionsartikel der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle, welche durch alle Buchhandlungen für beigesetzte Preise zu beziehen sind:

Aristotelia von Dr. A. Stahr. 2r Theil. Mit Zusätzen und Registern zum I. und II. Theile. Inhalt: I. Die Schicksale der Aristotelischen Schriften von Aristoteles bis auf Andronikos von Rhodos. II. Die vorhandenen angeblichen Briefe des Aristoteles. III. Ueber den Unterschied exoterischer und esoterischer Schriften des Aristoteles. IV. Sach- und Namenregister zum ersten und zweiten Theil. gr. 8. 1 Rthlr. 18 Gr. (1 Rthlr. 22½ Sgr.)

Auch unter dem Titel:

Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles. Von Dr. A. Stahr. Zweiter Theil.

Credner, K. A., Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1r Band, die Evangelien der Petriner oder Judenchristen. 2 Rthlr. 6 Gr. (2 Rthlr. 7½ Sgr.)

Dathe, J. A., libri historici Vet. Test. Josua, Judices, Ruth, Samuel, Reges, Chronici, Esra, Nehemia et Esther. Ex recensione textus hebr. et versionum antiquar. lat. versi notisque philolog. et crit. illustrati. Edit. IIa. 8maj. 2 Rthlr. 12 Gr. (2 Rthlr. 15 Sgr.)

Gratii Falisci et Olympii Nemesiani carmina venatica cum duobus fragmentis de aucupio. Cum scripturae varietate et aliorum suisque commentationibus edid. R. Stern. 8maj. 1 Rthlr. 8 Gr. (1 Rthlr. 10 Sgr.)

Jourdain, Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Commentare; eine von der Akademie der Inschriften gekrönte Preisschrift. Aus dem Französischen übersetzt, mit einigen Zusätzen und Berichtigungen und einem Namenregister von Dr. A. Stahr. gr. 8. 1 Rthlr. 20 Gr. (1 Rthlr. 25 Sgr.).

Programm der lateinischen Hauptschule im Waisenhause für das Schuljahr 1831—1832. Inhalt: 1. Briefe von Phalaris, aus der Sammlung Φαλάριδος ἐπιστολαί ausgewählt und aus dem Griechischen übersetzt von Friedrich Stäger. 2. Historische Nachrichten von der Schule. Von J. G. Diek, Professor und Rector. 4. geh. 6 Gr. (7½ Sgr.)

Ruge, A., Die Platonische Aesthetik. gr. 8. 1 Rthlr. 6 Gr. (1 Rthlr. 7½ Sgr.)

Schmidt, Max., Commentatio de pronomine graeco et latino. 4maj. geh. 20 Gr. (25 Sgr.)

Schmieder, K. C., Geschichte der Alchemie. gr. 8. 2 Rthlr. 8 Gr. (2 Rthlr. 10 Sgr.)

Schulbuch, neues französisches, mit einem vollständigen französisch-deutschen Wortreg. 10te Auflage. 8. 10 Gr. (12½ Sgr.)

Schulz, Dr. D., Schulgrammatik der lateinischen Sprache. 7te verbesserte Auflage. 10 Gr. (12½ Sgr.)

Splittegarb, C. F., Französisches Lesebuch für Anfänger. Nebst einer kurzgefaßten Grammatik und einem französisch-deutschen Wörterbuche. 10te Auflage. 10 Gr. (12½ Sgr.)

Thilo, Dr. J. C., Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa. Ein kritisches Sendschreiben an Herrn Consistorialrath Dr. Augusti zu Bonn. Mit einem Anhange mehrerer bisher unbekannter Homilien des Eusebius von Alexandrien. gr. 8. broch. 18 Gr. (22½ Sgr.)

Thomae Magistri sive Theoduli Monachi Ecloga vocum Atticarum. Ex recensione et cum Prolegomenis Fr. Ritschelii. 8maj. Charta impr. velin. 3 Rthlr. 12 Gr. (3 Rthlr. 15 Sgr.)

Wie Luther in unruhigen Zeiten und bei ansteckenden Krankheiten beruhiget und tröstet; eine Schrift für das christliche Volk und ein Spiegel für unsere Zeit, von Dr. Ernst Bernhardt. Mit einer Zugabe aus Zwingli's Schriften. 8. broch. 8 Gr. (10 Sgr.)

Von der theologischen Quartalschrift der Tübinger Professoren katholischer Facultät ist erschienen:

Das 4te Heft für 1832.

Inhalt: Abhandlungen.

Andenken an Friedrich von Schlegel. Von Staudenmaier.

Blicke auf die Kirche von Frankreich. Von Theiner.

Recensionen:

H. Schreiber, Moraltheologie. Von Mack.

De la Mennais: Défense de l'essai sur l'Indifférence.	Von Gengler.
Gerbet: Des Doctrines philosophiques.	
— — Coup d'oeil sur la controverse chretienne.	

Das 1te Heft für 1833.

Inhalt: Abhandlungen.

Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften v. Herbst. — Ueber Justin Apologie I. c. 6 gegen die Auslegung dieser Stelle von Neander von Möhler. — Ueber den Begriff der Autorität der Kirche, von Hoffmann. — Ueber das Mysterium des Genitor und Genitus von Franz Baader.

Recensionen

von Schönweiler, Möhler, Lang.

---

und wissenschaftlichen Bestrebungen aufnimmt und beurtheilt, einer entschieden günstigen Aufnahme zu erfreuen gehabt.

Hierdurch bestimmt glaubt nun die Redaction einem vielfach geäußerten Wunsche des Publicums nach Erweiterung der Tendenz mit Rücksicht auf die Bedürfnisse und Anfoderungen der Gebildeten aller Stände in so weit entsprechen zu müßen, daß sie mit Anfang des nächsten Jahres einen besonderen Artikel diesem Zwecke widmen wird.

Die Bedeutung und Wichtigkeit, sowie die Anlage und Durchführung des Planes in diesem Artikel wird Unterzeichneter in dem Vorworte, womit er den nächsten Jahrgang eröffnen wird, auseinandersetzen, woran sich dann zugleich die erste Abhandlung über den Gegenstand selbst anschließen wird.

Mit dieser Erweiterung des Planes dieser Zeitschrift glaubt die Redaction auch zugleich den Wünschen und Anfoderungen der praktischen Geistlichen in so fern entgegen zu kommen, als in dem gedachten Artikel die wichtigsten Punkte der Religion und Theologie in einer populären Darstellung entwickelt werden sollen. — Nebst dieser Erweiterung wird aber die Zeitschrift ganz ihre bisherige Tendenz und ihren Grundcharakter behalten.

In der äußern Form dagegen sieht sich die Redaction aus vielen Gründen bewogen, eine Aenderung eintreten zu lassen.

Da sich nämlich die Redaction gleich im Anfange die Aufgabe gestellt hat, die sie bisher fortwährend zu lösen bestrebt war, durch gründlich-wissenschaftliche Entwicklungen sowohl in Abhandlungen, als in Kritiken tiefer in die religiösen Wahrheiten einzubringen und sie allseitig zu umfassen; so mußte es geschehen, daß die dadurch nothwendig gewordenen größeren Abhandlungen und Kritiken bei der bisherigen Form der Zeitschrift zu sehr auseinander gerissen und zerstückelt wurden. Dießer Mißstand kann aber nur dann beseitigt werden, wenn der Ausdruck „Zeitung" wegbleibt. Dieses soll nun auch mit dem Anfange des nächsten Jahres geschehen und die Zeitschrift unter dem Titel: Religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland, fortgesetzt werden.

Die Redaction ersucht alle Buchhandlungen, welche ihren Verlag aus dem gesammten Gebiete der katholischen, wie protestantischen Theologie, und der Religions- und Moral-Philosophie in dieser Zeitschrift recensirt wünschen, die betreffenden Bücher an die Redaction nach Marburg einzusenden.

Dr. Sengler.

Die Fortsetzung dieser Kirchenzeitung, die sich seithero ganz besonderer Auszeichnung erfreute, erscheint nun vom Januar 1833 an im Verlage des Unterzeichneten in gr. 8. in monatlichen Heften à 7 Bogen, auf schönem Papier mit farbigem Umschlag. Der Jahrgang von 12 Heften kostet Rthlr. 4. 12 Ggr. oder fl. 8.

Mainz, den 1. November 1832.

F. Kupferberg.

Magazin, homiletisches, über die evangelischen Texte des ganzen Jahres, herausg. v. H. L. A. Vent. 2 Theile. 1828. 3 Thlr. 12 gr.

Magazin, homiletisches, üb. die Epistel-Texte des ganzen Jahres, herausg. von J. A. Rehhof, 2 Bde. (unter der Presse).

Marheineke, P., Grundlegung der Homiletik, in einigen Vorlesungen über den wahren Character eines protestantischen Geistlichen. 1811. 12 gr.

Neander, Aug., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1—6r Thl. 1825—1832. 13 Thlr.

— — — wohlfeile Ausg. 6 Thlr. 12 gr.

— Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 1r Theil. 1832. 2 Thlr.

— — — wohlfeile Ausg. 1 Thlr.

(Der zweite Theil ist unter der Presse.)

Nitzsch, C. J., üb. den Religionsbegriff der Alten. 1832. 4 gr.

Olshausen, Herrm., die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. 1826. 10 gr.

— Nachweiß der Echtheit sämmtl. Schriften des Neuen Testaments für gebildete Laien aller Stände. 1832. 18 gr.

Pollock, der Lauf der Zeit. Ein Gedicht in 10 Gesängen. Uebers. von W. Hey. 1830. 1 Thlr. 12 gr.

Polstorf, Ludw., Blicke in die letzten Lebenstage unsers Herrn. Zur häuslichen Erbauung. 2. Aufl. 1826. 12 gr.

— christliches Trost- und Stärkungsbüchlein. 1825. 22 gr.

— — — wohlfeile Ausg. 1826. 12 gr.

Rambach, A. J., über Luthers Verdienst um den Kirchengesang. 1813. 1 Thlr. 4 gr.

Rußwurm, J. W. B., musicalische Altar-Agende. Ein Beitrag zur Erhebung und Belebung des Cultus. 1826. 2 Thlr.

Sack, K. H., christliche Apologetik. 1829. 2 Thlr.

Sartorius, Ernst, Apologie des ersten und zweiten Artikels der Augsburgischen Confession gegen alte und neue Gegner. 1829. 1831. 22 gr.

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 drittes Heft.

Hamburg, bei Friedrich Perthes.

1833.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Uebersichten.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 drittes Heft.

Hamburg, bei Friedrich Perthes.

1833.

Nachricht.

Jede neu beginnende Zeitschrift bedarf einiger Jahre, um in ihrem Werthe und in wiefern sie ein Bedürfniß in Wissenschaft und Litteratur befriedigt, anerkannt zu werden — so auch der Lauf bei den theologischen Studien und Kritiken, denen erst beim dritten Jahrgang (1830) volle günstige Aufnahme zu Theil wurde.

Vom 1. und 2. Jahrgang (1828 und 1829) ist daher eine Anzahl Exemplare übrig geblieben, die der Verleger zur Hälfte des Preises denen darbietet, die im Besitz der folgenden Jahrgänge sind: die Jahrgänge 1828 und 1829 zu fünf Thalern statt des Preises von 10 Thlrn.

Alsbald nach dem Erscheinen eines Heftes werden die Honorare für die darin befindlichen Aufsätze entrichtet; da dieß, um Porto-Kosten zu ersparen, gewöhnlich auf dem Wege des Buchhandels geschieht, so können Irrungen und Verzögerungen — leicht eintreten. Deßhalb wird ergebenst gebeten, den Verleger zu befragen, falls beim Erscheinen eines neuen Heftes das Honorar für Beiträge in einem frühern noch nicht sollte zu Händen gekommen seyn.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.

Sechster Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1833.

Abhandlungen.

1.

Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates,

oder

die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert,

dargestellt

von

Dr. C. Ullmann.

Vorwort.

Schon vor mehreren Jahren wurde ich durch die Erscheinung einiger Anekdota des Nicolaus von Methone, über welche in der Folge genauer gesprochen werden wird, veranlaßt, mich mit diesem ziemlich unbekannten, aber in mehreren Beziehungen merkwürdigen, Schriftsteller zu beschäftigen. Er schien nicht ungeeignet, um mit ihm und durch ihn den dogmatischen Standpunct der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert, also in der Zeit, wo im Abendlande die Scholastik im frischen vollen Aufblühen war, zu bezeichnen, und in diesem Sinn schrieb ich einen Aufsatz über denselben nieder. Durch nähere Berufsthätigkeit gänzlich in Anspruch genommen, konnte ich dieser Arbeit erst jetzt wieder meine Aufmerksamkeit zuwenden. Ich hielt es aber nun für angemessen, die Sache

etwas umfassender zu behandeln, und auch noch zwei andere Repräsentanten der dogmatischen Entwickelung der griechischen Kirche jener Zeit mit in die Betrachtung aufzunehmen, den Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates a); jener steht am Anfang, dieser am Schluß des zwölften Jahrhunderts, beide haben dogmatische Systeme, wenigstens was man damals so nennen konnte, geschrieben und beide sind von diesem Gesichtspunct aus noch nicht so ausführlich charakterisirt, als es von mir geschehen wird. Meine Absicht ist also, zunächst ein allgemeines Bild der geistigen Entwickelung jener Zeit zu geben, alsdann die beiden Dogmatiker Euthymius und Nicetas zu schildern, und endlich aus den neu herausgegebenen Stücken des Nicolaus von Methone das hervorzuheben, was für den Kirchen- und Dogmenhistoriker interessant und zur Charakteristik jener Zeit von Bedeutung ist. Bei dem letzten Theil, weil er manches weniger Bekannte oder auch vielen ganz Unbekannte b) geben kann, werden wir am längsten verweilen.

---

a) Seit der Ausarbeitung dieses Aufsatzes ist durch den gelehrten Fleiß des Hrn. Prof. Tafel in Tübingen zweierlei zu Tage gefördert worden, was dem von mir behandelten Zeitalter angehört: 1) Eustathii Metropolitae Thessalonicensis Opuscula. Francofort. ad Moen. 1832. Indeß ist hiervon erst ein Theil erschienen und der zweite, der gerade auch einiges von Nicetas Choniates enthalten wird (Praefat. p. VIII.), ist mir bisher noch nicht zu Gesicht gekommen. 2) Ein Gratulationsprogramm des Hrn. Prof. Tafel, enthaltend: Annae Comnenae Supplementa historiam ecclesiasticam Graecorum saeculi XI. et XII. spectantia. Tubing. 1832. Auf beide Schriften hoffe ich, falls es meine Zeit gestattet, später zurück zu kommen, wenn erst der 2. Theil des Eustathius von Thessalonich erschienen seyn wird.

b) Nicht mit Unrecht klagt Tafel in dem eben angeführten Programm über die Unbekanntschaft unserer Zeit mit der literärischen Entwickelung der Griechen im Mittelalter (was jedoch jetzt mehr vom theologischen Gebiete, als vom historischen und

Es ist, wie jeder weiß, nicht der Reiz des frischen geistigen Lebens und der kräftigen Bewegung, nicht der Reichthum neuer oder schöner Erscheinungen, nicht das Erhebende liebenswürdiger oder großer Charaktere, wodurch jener Zeitraum der griechischen Kirche den Beobachter anziehen kann. Wer nur dieß in der Geschichte sucht, mag seinen Blick abwenden von dem Bild, welches ich im Begriff bin, ihm vorzuhalten. Es ist auch immer erfreulicher und lohnender, ein Gemälde aus dem christlichen Alterthum, oder aus unserer Reformationszeit, oder aus der Periode, welche ihr bahnbrechend und lichtbringend voran ging, zu entwerfen. Dennoch wollte ich mich nicht abhalten lassen, dieses Bild zu zeichnen. Auch solche Zeiten wollen beschrieben seyn, und müssen beschrieben werden, sey es auch nur um der Vollständigkeit willen. Auch die Kenntniß solcher Erscheinungen enthält viel Belehrendes. Sie zeigt aufs Anschaulichste, daß nur der Geist es ist, der jederzeit lebendig macht, daß ohne freie, stets aus dem Born des Lebens geschöpfte, Entwickelung kein Gedeihen des religiösen, theologischen und kirchlichen Zustandes möglich ist, daß der Versuch, den rechten Glauben durch äußere Mittel zu fördern, nie eine erwünschte Wirkung haben kann, daß, als die Kaiser, statt durch

politischen gilt), und sagt, die Schuld davon liege nicht sowohl an den Griechen, die doch auch damals noch Beachtenswerthes geliefert hätten, als vielmehr an den hominibus doctis Europae occidentalis, qui laeto istarum litterarum fundamento, quod vir summus, Leo Allatius, Graeco-Romanus, Vaticanae praefectus, aliique illius aetatis non docti solum, verum etiam Maecenates condiderant, mirum quantum contenti, satis iam monumentorum habere arbitrabantur, ex quibus suam theologiae Graecorum medii aevi notitiam, si quidem eam omnino studio suo non dedignabantur, haurire possent. Unde factum est, ut paene iam inculta neglectaque iaceat illa disciplinae doctioris elegantiorisque pars, quae historiam theologiae Christianae orientalis comprehendit.

Frömmigkeit vorleuchtende, mit Weisheit das Wahre fördernde Herrscher zu seyn, es für ihre Pflicht hielten, grübelnde und disputirende Theologen zu werden, weder die Kaiser rechte Kaiser, noch die Theologen rechte Theologen mehr waren, und daß eine, wenn auch dem Inhalt nach rechtgläubige, doch ganz in äußere Fesseln geschlagene Theologie, nicht viel mehr wirkt, als eine ungläubige. Der griechischen Kirche, welche in ihrem Lehrbegriff die Elemente des christlichen Alterthums besitzt, fehlte es weder damals noch später an einer inhaltsvollen und bedeutenden Grundlage, aber sie hat in späterer Zeit, namentlich seit sie als gesonderte Gemeinschaft besteht, nichts gethan, um dieses reiche Erbgut rüstig und lebendig zu benutzen und zu verbessern, sey es durch Erweiterung oder durch Vereinfachung. Sie besitzt alles, was das christliche Alterthum besaß, aber sie besitzt es seit dem achten und neunten Jahrhundert fast nur als todten Schatz, nicht als lebendiges und belebendes Erzeugniß; sie ist im Herkömmlichen erstarrt und, während das Abendland ihre Schätze benutzte, saß sie nur in thatloser Ruhe dabei, sie zu hüten.

Wir haben Aehnliches in unserer Kirche nicht zu befürchten, weder jetzt, noch in Zukunft. Der Geist, aus dem sie geboren, ist in ihr zu gewaltig. Selbst das Alte — und wahrlich wir gehören nicht zu denen, die da sagen, das Neueste sey das Beste, und die nur überall auf die Meinungen einer ungebildeteren Vorzeit selbstgefällig herab sehen — auch das Alte, wo es sich geltend machen will, vermag es nicht bloß als Altes, sondern nur als Lebendiges, Ewigwahres, den Bedürfnissen des Geistes auch in der Gegenwart Entsprechendes. So können wir also ruhig, ohne niederschlagende oder bittere Vergleichung, vielmehr im freudigen und dankbaren Bewußtseyn des schöneren Zustandes, den wir genießen, auf eine Zeit zurückblicken, die uns als ihr Erbtheil die große War-

nung hinterlassen hat: Werdet nicht der Menschen Knechte! Wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß es eine Erstarrung nicht blos im Kirchlichen, sondern auch im Unkirchlichen geben kann, und daß nicht alle, welche jener entronnen sind, sich auch vor dieser zu bewahren wissen; denn Viele, die aufs eifrigste gegen das Beharren beim kirchlichen Buchstaben sprechen, geben sich einem Buchstaben anderer Art gefangen und haben nur die theologische Tradition mit einer verdünnten philosophischen vertauscht, die wissenschaftlich gewogen als Stehenbleiben beim Hergebrachten nicht besser ist, als jene.

---

1. Geistiger Zustand der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert.

Für die abendländische Kirche war das zwölfte Jahrhundert eine Zeit außerordentlicher Bewegungen im Staat, in der Kirche und im Gebiete der Wissenschaften, eine Zeit neubelebter Anregung und weitverbreiteter Gährung, in der sich eine neue Gestaltung für die Kirche vorzubereiten begann, wenn gleich dieselbe erst im Verlauf von Jahrhunderten heran reifte und zur Vollendung gedieh. Die päpstliche Hierarchie stand damals in der vollesten Blüthe; am Schlusse des elften Jahrhunderts durch den gewaltigen Geist Gregors in eherner Strenge befestigt, erreichte diese Macht am Schlusse des zwölften Jahrhunderts unter Innocenz III. ihren Gipfelpunct. Aber gerade in ihrer glänzendsten Blüthe lag der Keim der Vernichtung. Je äußerlich gewaltiger diese Herrschaft wurde, desto schroffer der Gegensatz gegen die Worte des Erlösers: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Je lastender sich der Druck auf Fürsten und Völker legte, desto mehr mußten die Kräfte sich stählen und

vereinigen, um ihn abzuschütteln. Damals stritten die Hohenstaufen mit deutscher Kraft für die Unabhängigkeit ihres Reiches, und in verschiedenen Gegenden des Abendlandes erhob sich eine Secte nach der andern und wirkte entweder in der Stille, oder kämpfte auch offen und stürmend gegen die römische Herrschaft, ja selbst die Kreuzzüge, anfänglich durch die Päpste hervorgerufen und im Interesse ihrer Macht unterhalten, schlugen zuletzt zum Nachtheil derselben aus. Im Gebiete der Theologie, welche damals so ziemlich alle Wissenschaft in sich befaßte und auf jeden Fall den Mittelpunct des geistigen Interesses bildete, bekämpften sich Scholastik und Mystik, philosophische und praktische Richtung. Sie traten in ihrer ganzen Strenge in Abälard und Bernhard einander gegenüber, sie gränzten dann auch wieder in vielfachen Abstufungen an einander und suchten sich auszugleichen in Männern, wie Richard von St. Victor a) und Bonaventura. Neben den philosophischen Theologen, die in verschiedene Schulen getheilt waren, und neben den contemplativen oder systematischen Mystikern, erscheint eine Reihe von Freunden des einfacheren, apostolischen, praktischen Christenthums gewöhnlich auch in mystischer Form, ein edles Ziel verfolgend, aber vielfach in ihrem Streben gehemmt oder von der rechten Bahn abgeführt durch man-

a) Außer den allgemein bekannten älteren und neueren Schriften über das religiöse und theologische Leben des Mittelalters ist unter den neuesten auszuzeichnen die schöne Schrift von Dr. Alb. Liebner: Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1832. Indem wir uns ein weiteres Urtheil über dieses sehr schätzbare Werk und einige andere neueste Monographien vorbehalten, sey hier nur bemerkt, daß keine einzelne Schrift und kein einzelner Mann die Darstellung der kirchlich-theologischen Entwickelung des Mittelalters erschöpfen kann und daß immer mehr ein Zusammenwirken verschiedener Kräfte für diesen Zweck zu wünschen ist.

nichfaltige, gar nicht abzuwehrende, Einwirkungen der Zeit. Oft brach der Eifer für die Reinigung der christlichen Kirche, durch beigemischte Leidenschaft getrübt oder durch die ungeheuere Macht der entgegenstehenden Hierarchie, mit welcher er zu ringen sich erkühnte, bis zum Fanatismus gesteigert, mit wildem Feuer hervor, wie bei Peter von Bruys, Heinrich von Lausanne und Arnold von Brescia, oft nahm er auch eine reinere, mildere Gestalt an, wie bei den von einem edleren evangelischen Geiste durchdrungenen Waldensern. Ueberall gingen, wenn auch bisweilen durch eine blutige Morgenröthe verkündet, Strahlen des Lichtes auf, überall erwachte ein neues geistiges Leben, dessen Entwickelung kein Bannstrahl, keine neu gestiftete Inquisition, kein Mönchsorden, kein Kreuzzug gegen Ketzer zu hemmen vermochte, bis alle verschiedenen Quellen und Bäche dieses neuen Lebens, in ihrem Fortlauf mehr und mehr geläutert, in einen Strom zusammen flossen, der sich in der Reformation eine große Bahn brach und ein eigenes Gebiet schuf.

Anders war es in der griechischen Kirche [a]). Während die abendländische in einer neuen, kräftigen Lebensentwickelung begriffen war, blieb die morgenländi-

langsamen Todes. Denn als eigentliches geistiges und wissenschaftliches Leben kann doch das nicht bezeichnet werden, daß man bemüht war, die von den Vorältern ererbten Schätze des Glaubens und Wissens noch in einigem Gebrauche zu erhalten, daß es unter der höheren Geistlichkeit noch vielbelesene und vielschreibende Männer gab, wie Photius, daß noch einzelne Kirchenlehrer die exegetischen Ueberlieferungen des Alterthums wohl zu benutzen und auch mit einzelnem Neuen zu bereichern verstanden, wie Oecumenius und Theophylactus, oder zugleich, wie der späterhin zu schildernde Euthymius Zigabenus, aus der dogmatischen Rüstkammer der Alten eine neue Bewaffnung für den Kampf mit vielfältigen Häresieen zusammen zu setzen suchten. Das alles zeugt nicht von theologischem Leben, sondern umgekehrt vom Ersterben des höheren wissenschaftlichen Geistes, denn es wurde nichts frisch erzeugt und das Ueberlieferte war die Gränze des Forschens und Denkens. Was sich bei Chrysostomus hauptsächlich und Theodoret fand, pflanzte sich in der Exegese fort; Johannes von Damascus, der selbst schon vorzugsweise Sammler ist, hatte das Ziel in der Dogmatik gesteckt, und auch in der Philosophie gab es nur Meinungen, aber keine Denkweisen und Systeme. Wenn im Inneren der morgenländischen Kirche noch gestritten und dadurch ein Schein des Lebens erhalten wurde, so war es nicht sowohl Religion und Theologie, um die sich der Streit bewegte, sondern etwas ganz Aeußerliches, dem Cultus Angehöriges, die Bilderverehrung. Darüber waren Kaiser, Minister, Patriarchen, Mönche, Geistliche und Volk in heftiger Bewegung, das Innere und Wesentliche der christlichen Lehre aber ließ man als etwas längst Ausgemachtes, durch Kirchen- und Staatsgewalt unwiederruflich Bestimmtes auf sich beruhen. Die Formen des Alterthums waren noch da, aber was einst Leben gewesen, war jetzt Stein geworden. Auch die Polemik nach

außen konnte nicht fruchtbringend auf den inneren Zustand zurückwirken. Die morgenländische und abendländische Kirche hatten seit Jahrhunderten einen so höchst verschiedenen Entwickelungsgang genommen und waren nun besonders durch die in der letzteren sich ausbildende Hierarchie so scharf getrennt, daß weder die aus so großer Ferne geführte, fast nur auf unbedeutende Einzelnheiten sich beziehende gelehrte Polemik Geist und Interesse wecken, noch die späteren aus politischen Ursachen entsprungenen Vereinigungsversuche ein dauerndes Resultat der Annäherung hervorbringen konnten. So gingen die beiden Kirchen damals neben einander her, schon seit längerer Zeit innerlich geschieden und mistrauisch, durch die Kreuzzüge noch mehr verfeindet, durch fortwährende Polemik ihrer Gelehrten gereizt, ohne daß die eine von der andern eine wahre höhere Anregung empfing und die geistigen Vortheile zog, die an und für sich betrachtet eine der andern hätte gewähren können. Nur selten geschah es, daß ein Abendländer aus dem Morgenlande Kenntniß der griechischen Sprache und Litteratur mit herüber brachte; häufiger zeigte sich die Erscheinung, daß Sectirer, die in der griechischen Kirche verfolgt wurden, in der Stille nach den Abendländern wanderten, und hier, oft durch Drangsale geläutert, in veränderter Gestalt wieder auftraten, um in die neue religiöse Lebensentwickelung dieser Gegenden mit einzugreifen.

Die Kirchenlehrer, welche wir hier hauptsächlich schildern wollen, fallen in die Zeit, da im Abendlande die Scholastik in voller Blüthe stand. Wenn wir das Wesen der Scholastik vornehmlich in folgende Puncte setzen, daß man die überlieferten, kirchlich festgestellten Dogmen, ohne auf ihre letzten Gründe in der Schrift und den Bedürfnissen des menschlichen Geistes mit freier Kritik zurück zu gehen, als wesentliche Wahrheit anerkannte und durch eine der Kirchenlehre sich anschließende

Philosophie zu erläutern und zu begründen suchte, daß in der Constituirung des Inhaltes der Glaubenslehre überall das theoretische und speculative Interesse überwog und das praktische zurückdrängte, in der Form aber eine, wenn auch oft nur äußerliche, dialektische Methode angewendet wurde, so können Nicolaus von Methone, Nicetas Choniates und einige andere griechische Kirchenlehrer des Mittelalters etwa als Halb-Scholastiker bezeichnet werden, denn in einigen Beziehungen waren sie es, in andern nicht. Sie sind mehr theoretisch, als praktisch. Ihre Theologie besteht vorzugsweise darin, das kirchlich Ueberlieferte in der gegebenen Form streng zu bewahren und durch philosophische Darstellung zu stützen; bei der Widerlegung der Gegner wenden sie auch bisweilen eine gewisse Dialektik an; aber alles dieß geschieht nicht mit der Kraft und Entschiedenheit, nicht mit der bewußten Consequenz, wie bei den abendländischen Scholastikern; und wenn wir bei diesen zugleich das Vorherrschen des Aristotelismus zu den Eigenthümlichkeiten ihrer Denkart rechnen dürfen, so fehlt auch dieses Merkmal bei den Griechen, denn trotz einer gewissen Polemik gegen die Platoniker neigen sie sich doch weit mehr zum Platonismus, als zu irgend einer andern Philosophie. Im Allgemeinen aber mangelt ihnen das reichere geistige Leben, die eindringende philosophische Entwickelung, die wir bei den bessern Scholastikern finden. Diese setzen durch selbsteigene Geisteskraft den überkommenen Stoff in Bewegung, hauchen ihm neues Leben und frischen Geist ein; bei den griechischen Kirchenlehrern des Mittelalters aber bleibt es eine starre Masse ohne Lebensodem und Bewegung. Es ist ein großer Unterschied, ob wir ganz dieselben Sätze bei einem Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und andern Theologen des vierten Jahrhunderts, oder ob wir sie bei einem Griechen des Mittelalters lesen; dort ist es ein frischer Guß, der Lehrbegriff war im Werden,

die Ausdrücke hatten Neuheit, Leben und Bedeutung; hier war der Lehrbegriff schon zur äußerlichen Orthodoxie geworden, die Worte waren feststehende Typen und veraltete Schulformeln.

Man hat die griechische Kirche, besonders der katholischen gegenüber, häufig gepriesen, daß sie von der Scholastik frei geblieben ist. Dieß ist ein sehr zweideutiges Lob. Die Sache kann von einem doppelten Gesichtspunct betrachtet werden. Fassen wir allein die frühere, überhaupt vergangene Entwickelung der griechischen Kirche ins Auge, so liegt darin mehr eine Anklage. Denn was hat nun die griechische Kirche statt der Scholastik aufzuweisen? Nichts. Ihre Theologie blieb nicht darum von der Scholastik frei, weil sie dieser Richtung etwas Besseres und Höheres entgegen gesetzt hätte, wie es späterhin die Theologie der Reformatoren that, sondern weil es ihr an Lebensfülle und Triebkraft gebrach, um solche immerhin großartige Erscheinungen hervorzubringen. Sie blieb auf dem Puncte stehen, auf dem sich die sogenannte positive Theologie des Abendlandes vor dem Entstehen der Scholastik befand. Es fehlte auch ihr an einem Ansatz zur Scholastik nicht, aber sie war nicht im Stande, daraus eine neue Lebensgestaltung zu bilden; sie behielt den Niederschlag ohne den Geist. Blicken wir dagegen auf die Entwickelung der griechischen Kirche, die künftig möglich und zu hoffen ist a), so kann es allerdings für sie

a) Und warum sollten wir sie nicht hoffen? Hat sich doch in der Befreiung und begonnenen bürgerlichen Wiederherstellung Griechenlands das Walten der Vorsehung so unverkennbar geoffenbart, daß wir nicht zweifeln können, dieses Volk sey zu einer neuen, schöneren Gesammtentwickelung bestimmt. Diese können wir aber nicht denken ohne die Voraussetzung, daß die christliche Erkenntniß und Frömmigkeit und von dieser Grundlage aus die Sittlichkeit unter den Griechen ein höheres Leben gewinne. Noch ist nicht blos im bürgerlichen Leben, sondern

von großem Vortheil seyn, daß sie, wie vom Papstthum, so auch von der Scholastik nie beherrscht worden ist, denn nun braucht sie auch nicht erst die Fesseln zu überwinden, welche die katholische Kirche, wenn gleich nicht mit so beengendem Druck, wie im Mittelalter, immer noch trägt.

Eine merkwürdige Erscheinung, die wir aus den theologischen Schriftstellern der damaligen Zeit entnehmen kön-

---

auch in der Kirche vieles Hemmende da, und vielleicht wird erst in späterer Zukunft die griechische Kirche einen schöneren Tag erblicken, aber die Sonne wird nicht ausbleiben. Und wenn Griechenland von dieser Seite einer neuen Bildung entgegenreift, so ist höchst wahrscheinlich, daß dieselbe auch eine eigenthümliche Gestaltung annehmen wird vermöge des Zusammenwirkens griechischer Nationalität und alter Ueberlieferung mit neuerer europäischer, besonders deutscher Bildung, so daß die griechische Kirche dann wieder mehr als ein selbstständiger und handelnder Theil mitwirken könnte in der großen Entwickelung des Christenthums unter der Menschheit. Schöne Worte der Hoffnung spricht auch Neander in dieser Beziehung für die griechische Kirche aus in dem Progr. der Bibelgesellschaft v. 1830. S. 8 u. 9. Auch dürfen wir hier nicht unterlassen, auf eine gehaltreiche Rede hinzuweisen, welche ein holländischer Gelehrter, Hr. Prof. Kist, vor einiger Zeit beim Antritt einer kirchengeschichtlichen Professur zu Leiden gehalten hat: De Ecclesia Graeca, divinae providentiae teste. Es ist darin vieles Treffende über das Verhältniß der griechischen und römischen Kirche, ihre Trennung, versuchte Vereinigung, verschiedenartige Entwickelung, über die wunderbare Erhaltung und die Vorzüge der griechischen Kirche, so wie über ihre Hoffnungen für die Zukunft gesagt. Nur scheint uns der von seinem Gegenstande begeisterte Verfasser zu sehr Lobredner der griechischen Kirche, besonders im Mittelalter und namentlich der katholischen Kirche gegenüber geworden zu seyn. Wir verkennen die Auswüchse und das Drückende des mittelalterlichen Katholicismus nicht, aber die Erstorbenheit der griechischen Kirche ist doch schlimmer, und von der reineren Lehre, dem Bibelgebrauch, der wissenschaftlich-theologischen Bildung, der Liberalität und Duldung der griechischen Kirche in dieser Zeit sollte man nicht zu viel Rühmliches sagen.

nen, ist die *Fortwirkung heidnischer Elemente* unter den griechischen Christen. Die drei Dogmatiker, die wir in der Folge genauer betrachten werden, polemisiren gegen den fortwährenden Einfluß heidnischer Bildung und Religionsansicht. Euthymius Zigabenus beginnt sein System mit der Bestreitung des Polytheismus und Epicureismus a). Nicetas Choniates führt unter den Häretikern eine eigene Parthei der Heidnischgesinnten, der Ethnophronen, auf, welche er sehr ausführlich widerlegt und als solche bezeichnet, die zwar im Uebrigen mit den orthodoxen Christen übereinstimmten, aber dabei heidnische Meinungen und Gebräuche beibehielten b). Nicolaus von Methone widmet eine ganze Schrift der Bekämpfung der platonischen Philosophie und der Elemente heidnischer Weltanschauung, welche durch das Medium dieser Philosophie unter die Christen eindringen konnten und wirklich eindrangen c). Wir müssen hier zwar auch etwas auf den allgemeinen polemischen Geist und auf die Gewohnheit rechnen. Weil die älteren Kirchenlehrer gegen heidnische Religion und Philosophie polemisirt hatten, hielten diese späteren Theologen es für Pflicht, das nämliche zu thun. Aber ganz erklärt dieß die Sache gewiß

Himmel, dieselbe Sprache, zum Theil auch dieselbe Bildung durch die classischen Schriftsteller des alten Griechenlands verband sie mit ihren Vorältern. Sollte nicht auch in der religiösen Bildung sich etwas fortpflanzen? Wir finden ja die nämliche Erscheinung auch in Italien, nicht blos im Mittelalter oder unmittelbar vor und zur Zeit der Reformation, sondern, man kann sagen, bis in die neueste Zeit. Das Christenthum wird dort immer bald mehr bald minder ethnisirt. Nicolaus von Methone fürchtet diesen Einfluß besonders von der classischen Bildung [a]; insofern nicht ganz mit Unrecht, als man von ihr dasselbe sagen kann, was Baco von der Philosophie sagt. Ein oberflächliches Studium des classischen Alterthums kann wohl zur ausschließlichen Verehrung des Künstlerisch-Schönen und Heroisch-Kräftigen hinführen und dadurch von dem einfachen, demuthvollen, äußerlich unscheinbaren Christenthum ablenken [b]; aber ein tieferes Studium, welches eben auf die Aneignung des wahrhaft Menschlichen gerichtet ist, wird vom Heidenthum zum Christenthum zurückführen, weil dieses in der ganzen Erscheinung und Thätigkeit Christi eine Verklärung des Menschlichen durch alle Verhältnisse enthält, wie dieß in solcher Reinheit und heiligen Hoheit weder in der Religion, noch in der Geschichte irgend eines vorchristlichen Volkes nachzuweisen ist. Aber um das Christenthum in dieser Beziehung dem Geiste des classischen Alterthums gegenüber in seiner ganzen göttlich-menschlichen Erhabenheit darzustel-

---

a) Nicol. Methon. Refutatio. pag. 2 u. 3.

b) Den Widerspruch zwischen der christlichen Gesinnung und einer falschen Schätzung der hellenischen Bildung, so wie die Erfahrungswahrheit, daß diese nicht zu jener gelangen lasse, drückt auch der Apostel Paulus in kurzen, aber bedeutungsvollen Worten aus, 1. Cor. I, 22. 23: *Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν· ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον ... ἔθνεσι μωρίαν.*

len, dazu gehörte nicht blos eine trockene Wiederholung fest gewordener dogmatischer Formeln, sondern dazu war erforderlich eine lebendige, frisch aus der Quelle geschöpfte, in den Geist eindringende und aus kräftiger Seele fließende Darstellung des Christenthums. Diese fehlt bei allen damaligen Dogmatikern und Polemikern der griechischen Kirche. Statt der Begeisterung finden wir bei ihnen abgenutzte Betrachtungen, wie sie von einem Geschlechte der Theologen auf das andere forterbten und von Buch zu Buche wanderten. Unter solchen Umständen mußte unter jenem Volke, das im Heidenthum seine Blüthe gefeiert hatte und seine schönsten Erinnerungen daran knüpfte, immer ein Rückfall befürchtet werden, und zwar des Volkes in den gröberen heidnischen Aberglauben, der Gebildeten in ein verfeinertes Heidenthum.

Das Gesagte wird zum Theil noch anschaulicher und bestimmter begründet werden, wenn wir die Haupterscheinungen in der Lehrentwickelung der griechischen Kirche des zwölften Jahrhunderts genauer betrachten.

Repräsentant der Wissenschaft seiner Zeit aufgeführt werden; er besaß einen bedeutenden Umfang verschiedenartiger Kenntnisse, sammelte das Gegebene zum Theil mit Geschick und Beurtheilung und trug dazu bei, den geistigen Erwerb der Vorzeit bei seinem Volke im Leben zu erhalten; allein Spuren selbstständiger Hervorbringung in Philosophie und Theologie finden wir bei ihm nicht mehr, und wenn wir darauf überhaupt bei der damaligen Generation der Griechen verzichten müssen, so ist Psellus auch nicht einmal als dogmatischer Sammler wichtig genug, um hier Gegenstand einer besonderen Betrachtung zu werden. Als eigentliche Dogmatiker sind in dieser Periode Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates zu nennen. Diese Männer bilden gleichsam die Einfassung, wenn wir ein Bild des Nicolaus von Methone entwerfen wollen, denn der eine blühte am Anfang, der andere am Schlusse des Jahrhunderts, in dessen zweite Hälfte Nicolaus wahrscheinlich a) fällt, und

---

schen Schriften des jüngeren Psellus bestehen hauptsächlich in einigen exegetischen Arbeiten über alttestamentliche Bücher, namentlich über das hohe Lied und die Psalmen (Vergl. darüber Schröckh Kirch. Geschichte Th. 28. S. 318.), in einer Abhandlung über die Trinität und die Person Christi, in einem Buch über die sieben ökumenischen Synoden, welche die griech. Kirche anerkennt, in Erörterungen über Stellen des Gregor v. Nazianz, über chaldäische Orakel und Lehrmeinungen, über Tugenden und Laster, den Nomokanon u. s. w. Mehreres davon ist in gebundener Rede abgefaßt; einige wichtigere unter seinen theologischen Werken z. B. gegen Eunomius, theol. Fragen und Antworten an Michael Ducas, über den theol. Charakter u. a. sind noch nicht gedruckt. Unter den Schriften allgemeineren Inhaltes ist auch eine über das Goldmachen und, wenn sie dem Michael Psellus mit Recht zugeschrieben wird, über das Podagra. Vgl. Cave Hist.-liter. t. II. p. 136. ad ann. 1050. Oudin. Commentar. de scriptor. eccles. t. II. p. 646 sqq.

a) Sein Zeitalter ist zweifelhaft; weiter unten werden darüber Erörterungen folgen.

n es uns hier zunächst um den Stand der Lehrentwicke-
ng zu thun ist, mögen diese Männer zuerst geschildert
erden, um neben ihnen dem Nicolaus seine Stelle anzu-
eisen.

Euthymius Zigabenus oder Zigadenus a),

---

a) Ueber Euthymius Zigabenus sind im Allgemeinen fol-
gende Schriften zu vergleichen: Cave Histor. liter. vol. II.
p. 198. ad ann. 1116. Du Pin Hist. eccles. vol. X. p. 184.
Oudin. Commentar. de script. eccl. t. II. p. 979. Leo Al-
latius de consensu utriusque eccl. Lib. II. c. 10. Fabri-
cius Biblioth. gr. vol. VII. p. 460. d. älteren Ausg. Mat-
thaei in praefat. ad Euthym. Zigab. Commentar. in Evan-
gel. Lips. 1792., bes. p. 7 ff. Hamberger's zuverläss. Nach-
richten. Th. IV. S. 80. Schröckh Kirch. Gesch. Th. XXVIII.
S. 306 ff. Th. XXIX. S. 332. Gieseler K. Gesch. B. II.
Abth. 2. §. 92. S. 649. d. 3. Ausg. Die Schreibart des Na-
mens des Euthymius ist bekanntlich verschieden; bald wird er
Ζυγαβηνός oder Ζιγαβηνός, bald Ζυγαδηνός oder Ζιγαδηνός
genannt. Hentenius nennt ihn sogar Zigabonus. Bisweilen
wird das Wort in den Handschriften mit einem großen, dann
wieder mit einem kleinen Anfangsbuchstaben geschrieben. Wir
würden besser über die Richtigkeit der Schreibart urtheilen kön-
nen, wenn wir den Ursprung des Beinamens zuverlässig wüß-
ten. Matthäi in der Vorrede zu seiner Ausgabe des euthy-
mischen Commentars über die Evangelien, sagt darüber S. 7:

der in einem Kloster a) bei Constantinopel lebte und wenigstens um das J. 1118 noch nicht gestorben war, muß sich unter seinen Zeitgenossen einen nicht geringen Ruf als Glaubenslehrer erworben haben, denn nicht nur erhielt er von dem Kaiser Alexius Comnenus den Auftrag zur Anordnung eines polemisch-dogmatischen Lehrgebäudes, von dem nachher die Rede seyn wird, sondern die Tochter dieses Kaisers, die gelehrte Anna Comnena bezeichnet ihn auch als vollendeten Grammatiker und Rhetoriker, und rühmt, daß er mit der Glaubenslehre vertrauter gewesen, als irgend ein anderer b). Aber gerade dieser Ruhm des Euthymius Zigabenus ist der sprechendste Beweis von der theologischen Dürftigkeit der griechischen Kirche seiner Zeit. So wohlfeil, wie er, haben sich wenige, hat sich vielleicht niemand den Namen eines Dogmatikers erworben. Wer sich nicht durch den Augenschein überzeugt hat, möchte es kaum glauben; aber in der That war es nicht viel mehr als bloße Fingerthätigkeit, wodurch Euthymius bewirkt hat, daß man seinen Namen bis auf den heutigen Tag in der Geschichte der Dogmatik nennt. Belesenheit ist diesem Manne zwar nicht abzusprechen; er hat mehrere exegetische Schriften c) hinter-

---

a) Euthymius bezeichnet sich selbst als einen Mönch τῆς Περιβλέπτου μονῆς, eines Klosters bei Constantinopel, am Ufer des Meeres gelegen und der heil. Jungfrau geweiht. Vergl. über dasselbe Cave Histor. liter. t. II. p. 198. und besonders Du Fresne Constantinopolis Christ. Lib. IV. cap. 2. num. 36. p. 94.

b) In ihrer Alexias Lib. XV. p. 490 u. a. ed. Paris.

c) Ueber die exegetischen Arbeiten des Euthymius vergl. man die oben angeführten Werke. Schröckh Th. XXVIII. S. 306—313. giebt eine gute Uebersicht. Das exegetische Hauptwerk des Euthymius, der Commentar über die Evangelien ist zuerst in der Ursprache zugleich mit der früher erschienenen Uebersetzung des Joh. Hentenius herausgegeben von Matthäi. Leipz.

lassen, Commentarien über die Psalmen und über zehn Lieder der heil. Schrift, über die vier Evangelien und die katholischen Briefe, welche zwar nicht viel Eigenthümliches, aber doch — namentlich seine Erklärung der Evangelien — Brauchbares aus älteren, besseren Exegeten enthalten; aber tieferes Denken und selbstständiges Forschen war überall nicht seine Sache, und dieß zeigt sich nirgends auffallender, als in seinem dogmatischen Werke.

Dieses Werk, nämlich die Panoplia a), ist bis

1792. in 3 Octavbänden. Matthäi hat in einer sehr ausführlichen Vorrede die Literatur des Gegenstandes mitgetheilt. Besonders verdienen aus der früheren Zeit hervorgehoben zu werden die Bemerkungen Richard Simons über Euthymius in seiner Histoire crit. des principaux Commentateurs du N. Test. Rotterd. 1693. cap. 29. p. 409—422.

a) Der vollständige Titel ist: *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων.* Man könnte zweifelhaft seyn, ob *Πανοπλία* hier eine vollständige Rüstung, Bewaffnung oder eine Rüstkammer, einen Waffenvorrath bezeichnen solle; allein der Zusatz *ὁπλοθήκη* und die Aeußerung der Einleitung, daß das Buch den Zweck habe, Vertheidigungs- und Angriffswaffen für Glaubenskämpfe aller Art in Menge darzureichen, spricht offenbar für die letztere Erklärung. Die ganze Panoplia besteht aus zwei Theilen (partes) und 24 Ab-

auf wenige Bestandtheile ein reines, nicht einmal selbstständig verarbeitetes, nicht einmal mit erläuternden oder beurtheilenden Zusätzen ausgestattetes, sondern blos ausgeschriebenes und so ganz kahl hingestelltes Excerpt aus älteren griechischen Dogmatikern. Nur Einzelnes ist eigenthümlich, aber auch dieses hat dann mehr einen historischen Werth, insofern es sich auf damals existirende Secten bezieht, als einen dogmatischen. Das Merkwürdigste, wenigstens am meisten Charakteristische des ganzen Buches ist die Einleitung. Hier stellt sich schon in den ersten Worten die damalige Lage der griechischen Theologie ans Licht. Statt nach dem schönen Ausspruche des heidnischen Dichters ein religiöses Werk mit der Erhebung des Geistes zum Vater der Götter und Menschen

---

und latein. bekannt gemacht in Frid. Sylburgi Saracenicis. Heidelb. 1595 und steht auch in beiden Sprachen in dem Auctar. Biblioth. Patrum v. Fronto Ducaeus t. II. p. 292. Paris. 1624 und in der Biblioth. Patr. Paris. 1654. tom. XII. Sobann ist der griechische Text des 23. Titels gegen die Bogomilen aus einer boblejanischen Handschrift, wenn gleich nicht vollständig, herausgegeben von Joh. Christoph Wolf in seiner Historia Bogomilorum. Viteb. 1712. 4. und eben so ist von dem 22. Titel gegen die Messalianer der griech. Text abgedruckt in Iac. Tollii Insignia Itinerar. Ital. p. 106 sqq. mit vielen gelehrten Anmerkungen. — Am leichtesten zugänglich ist das Werk in der lateinischen Uebersetzung, welche der veronesische Canonicus Petr. Franc. Zino, Vened. 1555, in Folio herausgegeben hat, und welche wieder abgedruckt ist in Maxima Biblioth. vett. Patr. Lugd. 1677. vol. XIX. pag. 1—235. Dieser Ausgabe allein konnte ich mich für das Ganze bedienen. Indeß ist auch in dieser Uebersetzung, nur in einem ganz anderen Interesse, als in der tergovister Ausgabe, ein Stück weggelassen, nämlich der 12. oder 13. Titel gegen den Papst und die Italiener. Dieser Titel findet sich aber in vielen Handschriften z. B. in Rom, vergl. Fogginii Anecdot. litterar. Rom. 1783. vol. IV. pag. 10., und in Paris, vergl. Fabric. Bibl. gr. vol. VII. p. 463. Griechisch ist dieses Stück auch abgedruckt bei Usserius de Symbolis pag. 25.

zu beginnen, hat dieser christliche Theologe nichts Wichtigeres zu thun, als im Tone niedriger Schmeichelei den Kaiser Alexius Comnenus zu loben a). Und gerade was an diesem Herrscher am wenigsten zu preisen war, seine unwürdige Neigung zu dogmatischer Polemik und seine Verfolgungssucht wird von Euthymius am meisten hervorgehoben. Wir wissen, wie Alexius gegen damalige Häretiker, besonders gegen die Bogomilen verfuhr, wie er mit unedler List ihrer Häupter sich bemächtigte und mit unchristlicher Grausamkeit sie bestrafte b). Uns klingt es also fast wie Spott, was im Munde des Euthymius das höchste Lob seyn soll: „Der Kaiser, nicht zufrieden mit dem einfachen christlichen Bekenntniß für seine Person, sey auf jede Weise besorgt gewesen für die Sammlung und Erhaltung der Satzungen der Orthodoxie, und habe nichts eifriger betrieben, als die Unterdrückung der ketzerischen Lehre, die doch zu nichts nütze sey, als zum Verbrennen c)." Diese Neigung des Alexius gab auch Veranlassung zur Entstehung des Werkes, von dem wir handeln. So oft nämlich dem Kaiser von öffentlichen Geschäften freie Zeit blieb, verwendete er dieselbe zur genaueren Lesung der heiligen Schriften und zu Unterredun-

last immer angefüllt zu seyn pflegte a)." Auch disputirte er persönlich mit Gegnern der kirchlichen Lehre, wobei es ihm, nach dem Zeugniß des Euthymius, eben sowohl gelang, die Widerstrebenden zu besiegen, als die Fliehenden durch wohlwollende Rede wieder anzulocken und zu gewinnen. Freilich, wenn ihm beides nicht gelingen wollte, gab er seinem Worte durch den Scheiterhaufen Nachdruck, und mit einem solchen, der im äußersten Fall den Gegner verbrennen läßt, ist immer schwer zu disputiren. Euthymius war selbst, wiewohl nur zweimal, bei solchen theologischen Unterredungen des Kaisers gegenwärtig. Der Kaiser, der sein Verhalten in diesen Dingen für musterhaft hielt, wollte auch seinen Nachfolgern eine Anleitung und Richtschnur dafür hinterlassen, gleichsam eine Kriegskunst für künftige theologische Kämpfe. Er ließ also die weisen Satzungen der Väter und der wahren Vertheidiger des Glaubens durch einsichtsvolle Männer sammeln und gab dann dem Euthymius den Auftrag, diese Sentenzen zu ordnen und in ein brauchbares Ganze zu vereinigen. So entstand die Panoplia, die schon vermöge ihres Ursprungs vorzugsweise polemisch seyn mußte, und diese Tendenz auch durch ihren Namen ausdrückt b). Euthymius sagt selbst, das

---

a) Cum viris eximiis, quorum egregia multitudine Regia semper referta esse solet. Er meint ohne Zweifel besonders die Bischöfe und andere bei dem Kaiser besonders beliebte Theologen.

b) Euthymius selbst erzählt den Ursprung der Panoplia so: Beatorum patrum rectaeque fidei defensorum decretis per sapientes et peritos huius aetatis viros electis et in unum redactis, hanc mihi provinciam demandavit (Alex. Comnenus), ut eorum sententias diligenter in ordines distribuerem, et suis quasque locis apte concinneque disponerem ac collocarem ... Appellabitur autem hic liber Orthodoxae fidei dogmatica Panoplia, vel Decretorum Armamentarium,

Werk biete jedem reichlich die verschiedensten Schutz- und Trutzwaffen dar, um alle Kriege zu führen und glücklich zu beendigen. Er hat immer den doppelten Zweck im Auge, die rechte Lehre zu vertheidigen und die entgegengesetzte zu bestreiten. Die ganz veralteten Häresieen will er übergehen, die ausgezeichneteren aber und die, von denen zwar das Feuer erstickt sey, aber doch noch Kohlen in der Kirche glimmten, setzt er sich zum Ziel, um sie mit seinen Pfeilen zu durchbohren.

Euthymius beginnt mit Bestreitung des Polytheismus und des Epicureismus, stellt aber diesen Denkweisen sogleich nur Aussprüche des Gregorius von Nazianz und von Nyssa und des Johannes von Damascus entgegen [a]). Dieß führt ihn auf die Lehre von Gott und von der Trinität, welche nebst der Lehre von der Person Christi fast das ganze Werk einnimmt. Die Häretiker, welche wei-

---

ut cum pugnandi tempus advenerit, oportueritque spiritales propugnatores armari, eo patefacto, armis bello pro tempore congruentibus instruantur. Hoc enim varia telorum armorumque ad omnia bella gerenda conficiendaque abunde subministrabit. Auf ähnliche Weise, nur etwas kürzer, erzählt auch Anna Comnena die Entstehung des Buches in ihrer Alexias lib. XV. p. 486. ed. Paris. Sie verweist nämlich für die Kenntniß der Bogomilen auf die Panoplia, welche Euthymius aus Auftrag ihres Vaters verfaßt habe, und fährt dann fort: *Καὶ γὰρ μοναχόν τινα Ζυγαδηνὸν καλούμενον — ὁ Αὐτοκράτωρ μεταπεμψάμενος ἐπέταξεν ἁπάσας τὰς αἱρέσεις ἐκθέσθαι ἑκάστην ἰδίᾳ, καὶ ἐφ' ἑκάστῳ τὰς τῶν ἁγίων πατέρων ἀνατροπὰς ἐγγράψασθαι . . . Ταύτην τὴν βίβλον Δογματικὴν Πανοπλίαν ὁ Αὐτοκράτωρ ὠνόμασε, καὶ μέχρι τοῦ νῦν οὕτω προσαγορεύεται τὰ βιβλία.* In der tergovister Ausgabe sind dem Prolog der Panoplia folgende Verse vorangestellt:

Εὐθυμίου πόνημα καὶ μονοτρόπου
Τοῦ Ζιγαδηνοῦ δογμάτων πανοπλία
Ἀλεξίῳ τευχθεῖσα Κομνηνῶν γένους
Ἄνακτι πιστῷ τῶν ἀπίστων εἰς πάλην.

a) Panopl. P. 1. tit. 1. p. 7.

terhin noch widerlegt werden, sind besonders folgende: Simon der Magier, die verschiedenen Gnostiker, die Manichäer, Sabellius, Paul von Samosata, die Arianer in allen ihren Verzweigungen, besonders die Eunomianer, die Apollinaristen, Nestorianer, Eutychianer, Monotheleten, Aphthartodoketen, Theopaschiten, die Gegner der Bilderverehrung, die Armenier, Paulicianer, Messalianer und Bogomilen; zu Anfang des Werkes werden auch die Juden und am Schlusse sehr ausführlich die Saracenen bestritten. Unter allen Abschnitten des Werkes enthält am meisten Eigenthümliches der 23. Titel gegen die Bogomilen a); hier ist wenigstens historisch Neues und Wichtiges gegeben, was aber allerdings mit kritischer Vorsicht gebraucht werden muß. Außerdem kann als selbstständigeres Product des Euthymius betrachtet werden der 20. Titel gegen die Armenier b), eine Verzweigung der Monophysiten, der 22. Titel gegen die Messa-

a) Dieser Titel ist, wenn gleich, wie bemerkt, unvollständig, in der Ursprache wiedergegeben in I. Chr. Wolfii Histor. Bogomilorum. Viteb. 1712. Euthymius hat auch noch anderes, namentlich eine Epistola steliteutica, gegen die Bogomilen geschrieben. Vergl. Gieseler's K. Gesch. B. II. Abth. 2. §. 94. S. 591.

b) Die Armenier, eine Fortsetzung der Monophysiten, werden Panopl. P. II. tit. 20. p. 202. so beschrieben: Post quartum Concilium Chalcedonense Armenii Echanii cuiusdam, qui et Mandacunes appellabatur, et profanorum, qui cum ipso erant, sacerdotum suasu ab ecclesia catholica deficientes, et improbam Eutychis atque Dioscuri et aliorum Monophysitarum, qui unam tantum in Christo naturam dicunt, opinionem secuti, impiorum dogmatum accessionem illam cumulatiorem et illustriorem reddiderunt. Dicunt enim Christum suscepisse corpus non eiusdem essentiae, cuius nostra sunt corpora, sed incorruptibile et impatibile et increatum etc. Die armenischen Christen unterscheiden sich bekanntlich auch jetzt noch von den orthodoxen Griechen nicht blos durch ihren Monophysitismus, sondern durch die ganze Einrichtung ihres Kirchenwesens.

lianer, der 24. gegen die Muhammedaner, zum Theil auch, namentlich am Anfang, der 16. gegen die Aphthartodoketen, wo aber dann die Widerlegung gleich wieder aus andern Schriftstellern entnommen ist. Der 21. Titel gegen die Paulicianer a) hätte eigene Nachrichten über diese Secte geben können, bietet aber nur Excerpte aus dem Photius dar. Höchst wahrscheinlich enthalten auch die Abschnitte über den Ausgang des heiligen Geistes und gegen den zu Rom und die Lateiner Eigenthümliches; über diese Stücke aber kann ich nicht sicher urtheilen, da sie in der lateinischen Uebersetzung, die ich allein vor mir habe, im Interesse der römischen Kirche weggelassen sind b). Es ist also allerdings manches Selbstgearbeitete in dem Werke, aber auch dieses ist in historischer Beziehung von gemischtem Werthe und von der geistigen Seite betrachtet, meist sehr dürftig. Diese Geistesarmuth beweist auf eine besonders schlagende Weise der 24. Titel gegen die Saracenen oder Ismaeliten. Wenn irgendwo, so war hier für einen morgenländischen Theologen der damaligen Zeit die dringendste Aufforderung ein kräftiges, lebendiges und erweckendes Wort zu sprechen, und

sten Andrang des Lebens nicht aus ihren gewohnten dogmatischen Formen heraus bringen läßt und durch Excerpte aus dem Johannes von Damascus über den Logos und den heiligen Geist gegen die Gewalt des muhammedanischen Fanatismus etwas auszurichten hofft a). In der That, wenn man nur solche Erscheinungen erwägt, muß man es sehr begreiflich finden, daß das Christenthum jener Zeit und jener Gegenden keinen festen Damm bilden konnte gegen die mächtig einher brausenden Wogen des jugendlichen, leidenschaftlichen und kriegerischen Glaubens, der die Söhne der Wüste entflammte.

Bei dieser Beschaffenheit des Werkes kann uns nur noch interessiren, welche Dogmen Euthymius besonders behandelt und aus welchen älteren Schriftstellern er am meisten excerpirt; dieß dient uns zugleich zur Charakteristik des damaligen dogmatischen Standpunctes der griechischen Kirche. Am meisten, und zwar in sehr häufigen Wiederholungen, behandelt er die Lehre von Gott, besonders aber die Lehre von der Trinität und den einzelnen göttlichen Personen; demnächst nimmt das Dogma von Christo einen sehr großen Raum ein, aber dabei wird die Lehre von Christo ausschließlich in theoretischer Beziehung behandelt, nie oder nur ganz vorübergehend in Beziehung auf das Erlösungswerk. Die Vereinigung der vollkommen göttlichen und vollkommen menschlichen Natur zu einer Person ist immer der einzige Zielpunct, während der ganze Umfang der praktischen Lehren von der Sünde und der Erlösung, und von Christo, als dem Erlöser, völlig vernachlässigt ist, und auch nicht einmal die Ahnung sich zeigt, daß dieß ein wesentlicher Theil, geschweige daß es der Mittelpunct des Christenthums sey. Darin blieb sich also die griechische Kirche treu, daß ihr dogmatisches Streben vorzugs-

a) Panopl. P. II. tit. 24. pag. 229—235.

weise auf die theoretische Seite der Lehren von Gott und Christo gerichtet war, aber diese Tendenz tritt bei Euthymius Zigabenus noch viel einseitiger hervor, als bei den älteren Lehrern, und was bei diesen lebendiges Geistesproduct ist, wird bei ihm zum todten Werk der Ueberlieferung. Am Schlusse seiner Schrift handelt Euthymius, wiewohl sehr kurz, auch noch von der Bilderverehrung, der Taufe und dem Abendmahl, und es werden die Denkarten widerlegt, welche sich zum Dualismus oder einer falschen Entgegensetzung des alten und neuen Testamentes hinneigen. Ueberall ist dabei auf die verschiedensten älteren und neueren Häretiker Rücksicht genommen, und die Polemik erscheint durchgängig als ein Hauptgesichtspunct, ja man kann sagen, als der eigentliche Geist des ganzen Werkes. Ueberall wird den Andersdenkenden das einmal Bestimmte als höchstes und einziges Gesetz entgegen gehalten. Von einem gründlicheren Zurückgehen auf Schriftbeweise ist nicht die Rede, eben so wenig von einer Kritik a) des Hergebrachten oder auch nur von einer Belebung desselben durch neue Form b); selbst das Neu-

a) Als Kritik kann es doch nicht angerechnet werden, wenn z. B. ein Buch mit der Bemerkung angeführt wird: cuius auctor esse fertur Gregorius Nyssae Pontifex. Panopl. P. I. tit. 8. p. 49. Eben so wenig wird man darin eine biblische Behandlung der Sache finden, daß für ein schon festgestelltes Dogma eine von einem andern Lehrer veranstaltete Coacervatio Dictorum Evangelicorum mitgetheilt wird. Panopl. P. II. tit. 14. p. 162.

b) Nur Weniges z. B. von dem dunkeln Dionysius Areopagita ist, um es verständlicher zu machen, in einer etwas ausführlicheren Umschreibung wieder gegeben. Panopl. P. I. tit. 3. p. 24. Bisweilen sind die Excerpte ganz nachlässig ohne Namen hingestellt, blos mit der Ueberschrift Aliorum Patrum. P. I. tit. 8. p. 55. Gewöhnlich giebt Euthymius längere Excerpte, mitunter auch nur ganz kurze, in einzelnen Sätzen bestehende, z. B. P. I. tit. 7. p. 40. tit. 11. p. 96 ff. P. II. tit. 15. p. 187 u. a.

herrliche ist traditionell; in allen Beziehungen also zeigt sich die strengste Theologia positiva, wie sie so kaum herrschend gewesen im Abendlande vor dem Entstehen der Scholastik. Die älteren Schriftsteller a), die am meisten gebraucht werden, sind Athanasius, die beiden Gregore, Basilius und Johannes von Damascus, sodann auch häufig, wiewohl nicht in demselben Grade, Dionysius der Areopagite, Chrysostomus, Maximus, Cyrill von Alexandrien, Photius; seltener endlich Theophilus von Alexandrien, Leontius von Cypern, Anastasius Sinaita und Leontius von Byzanz.

Der andere griechische Gelehrte, den wir oben als dogmatischen Repräsentanten dieser Periode genannt haben, der aber beinahe um ein Jahrhundert später blühte als Euthymius, ist Nicetas Choniates. Er gehörte einem ganz andern Lebenskreise an und bewegte sich auch auf andern wissenschaftlichen Gebieten als Euthymius; es wird daher einiges Interesse gewähren, sein in vielfacher Beziehung verschiedenes systematisches Werk dem des Euthymius gegenüber zu charakterisiren; vorher aber ist einiges über das Leben dieses Mannes zu sagen.

Nicetas, mit seinem Familiennamen Acominatus, nach seiner Vaterstadt Chonä, dem ehemaligen Colossä b) in Phrygien, Choniates genannt, stammte

---

a) Eine ganz vollständige Aufzählung der Schriftsteller, die Euthymius gebraucht oder anführt, findet man bei Fabricius Bibl. gr. vol. VII. p. 464 — 472. der ält. Ausg. Uns genügt es hier, diejenigen hervorzuheben, aus denen er vorzüglich seine dogmatischen Sentenzen entlehnt.

b) Die Umwandlung des Namens Kolossä in Chonä (*Χῶναι*, *Χωναί* oder *Χώνα*) bezeugt Theophylact in seinem Commentar zu Coloss. 1, 2. *Πόλις Φρυγίας αὕτη* (sc. *Κολοσσαί*) *ἡ λεγομένη νῦν Χώνα*. Nicht unwahrscheinlich ist die Vermuthung Böhmer's, daß die Benennung von einem Wirbel (gleichsam Trichter, *χώνη*) des Lycus entstanden sey. Vergl. dessen Isagoge

aus einer sehr angesehenen, in Asien und Europa verbreiteten Familie. Ein älterer Bruder des Nicetas, Michael Acominatus, der zu Anfang des 13. Jahrhunderts Metropolit von Athen war, hat uns in einer Monodie oder Leichenrede schätzbare Nachrichten über den jüngeren Bruder hinterlassen. Zwar ist diese Rede in dem schwülstigen und lobpreisenden Tone abgefaßt, der auch schon die meisten älteren christlichen Gedächtnißreden entstellt, allein sie enthält doch Manches, was für den Nicetas und seine Zeit sehr bezeichnend ist a). Der Vater

---

in epistol. ad Coloss. Berol. 1829. S. 27. Neben Theophylact hätte auch Constantinus Porphyrogeneta für die spätere Bezeichnung Chonä angeführt werden können. Er sagt de Thematibus Orientis et Occidentis. Lib. I. them. I. *Κολοσσαὶ αἱ νῦν λεγόμεναι Χῶναι.* Nicetas selbst nennt seine Vaterstadt *πόλιν εὐδαίμονα καὶ μεγάλην, πάλαι τὰς Κολοσσάς* (Handschrift: *Παλασσάς*, wahrscheinlich ursprünglich *Κολασσάς*.) Histor. Byzant. p. 115. ed. Paris. Außerdem vergl. p. 256. 270. 410. und Biblioth. Patr. max. tom. XXV. p. 54.

a) Im Allgemeinen ist über Nicetas Acominatus zu vergleichen Cave Histor. liter. vol. II. p. 280. ad annum 1204. Oudin. Commentar. de script. eccl. t. II. p. 1709 sqq. Fabric. biblioth. Gr. vol. VI. p. 401. der älteren Ausg.

beider Brüder, der, wie es in der Monodie heißt, ein eben so großer Freund von Büchern, wie von Kindern a) war, ließ seine Söhne durch geschickte Lehrer in Constantinopel erziehen. Der ältere, der als der Erstgeborene von Kindheit an zum geistlichen Stande bestimmt war, wurde zugleich der Führer und Lehrer des jüngeren. Da Nicetas vom neunten Jahre an unter der Leitung seines Bruders stand, so war es ganz natürlich, daß von diesem eine Neigung zur Theologie auf ihn überging, die sich später auch unter praktischer Thätigkeit und bei der Beschäftigung mit andern, namentlich historischen Studien nicht verlor. Während der ältere Bruder der früh empfangenen Richtung auf das ruhige gelehrte und geistliche Leben treu blieb, zeigte sich bei Nicetas bald eine Vorliebe für öffentliche Wirksamkeit, und er bereitete sich dazu durch das Studium der Rechtsgelehrsamkeit und Politik gründlich vor b). Als dem

---

Fabricius in der Biblioth. Gr. vol. VI. der älteren Ausg. wieder hat abdrucken lassen. Häufig giebt Nicetas in seiner byzant. Geschichte auch Nachrichten über sich und seine Schicksale; alle hierher gehörigen Stellen sind verzeichnet bei Fabricius am angef. Ort S. 443. Am meisten aber erfahren wir über Nicetas aus der oben angeführten Leichenrede seines Bruders Michael auf ihn. Diese Monodia ist bisher blos in der latein. Uebersetzung des Petrus Morellus gedruckt, zuerst mit dem Geschichtswerke des Nicetas Paris 1566, dann im Corpus Historiae Byzant. Frankf. 1568., endlich in der Bibliotheca Patrum maxima Lugd. t. XXV. p. 180—186. Der letztere Abdruck liegt vor mir. Außer dieser Monodie führt Fabricius S. 402. noch eine Lobrede des Michael Choniates auf seinen Bruder Nicetas an, die sich handschriftlich auf der bodlejanischen Bibliothek (Cod. Baroccianus nro. 131.) befinden und mit den Worten beginnen soll: κωφὸς μὲν ἀνήρ.

a) Pater, librorum iuxta liberorumque amantissimus. Monod. pag. 181.

b) Monod. pag. 181: Politicis disciplinis in sapientissimorum doctissimorumque virorum corona animum excoluit atque in-

Sprößling einer Familie, deren Adel und Ansehen der athenische Bischof mit einer nur allzu großen Selbstgefälligkeit und nicht ohne demüthigende Seitenblicke auf geringere Familien erhebt a), konnte es dem Nicetas nicht schwer werden, in eine bedeutende politische Laufbahn einzutreten. Nach einigen vorbereitenden Aemtern bekleidete er unter mehreren Kaisern die wichtigen Stellen eines Oberschatzmeisters, Oberrichters und kaiserlichen Kammerherrn b). Er behauptete diese Stellen, während mehrere Regenten, die sie ihm ertheilt oder bestätigt, vom Throne gestürzt wurden. Als Kaiser Friedrich I. im Jahr 1189 auf seinem Kreuzzuge durch das griechische Gebiet kam, wurde Nicetas zum Statthalter der Provinz Philippopolis in Thracien ernannt, um sie gegen das durchziehende Kriegsheer zu schützen c). Das

formavit. Pag. 182: Quae assidua lectione ex librorum chartulis excerpere potest, ea in pectoris sui pugillares transscribit, atque adeo tandem viva legum tabula, spiransque commentarius evadit.

a) Er sagt Monod. p. 183: Gentem alias multiplicem et pro-

Glück des Nicetas, welches auch durch die Verbindung mit einer Gattin aus der angesehenen und einflußreichen Familie der Belisarioten a) noch erhöht war, wurde zerstört durch die große Zerrüttung des griechischen Reiches, deren Ursachen theils in der regierenden Familie, theils in der Eroberung Constantinopels von Seiten der Franken (im J. 1203) lagen. Im folgenden Jahre, da sich die Eroberung der Hauptstadt durch ein Kreuzheer erneuerte und sogar mit einer Plünderung verknüpft war, flüchtete Nicetas, wie viele andere angesehene Griechen, z. B. Theodorus Lascaris, mit seiner Familie nach Nicäa, wo er nach dem Jahre 1206 gestorben ist. Wir können seinem Bruder glauben, daß sein Tod allgemein betrauert wurde, wenngleich die Schilderung dieser Trauer etwas Uebertriebenes hat. Nicetas war ein frommer und gelehrter Mann. Seine Frömmigkeit hatte eine Beimischung von Aberglauben und falscher äußerer Gottes-

arcibus reficiendis, civitatibusque communiendis praeesset, atque adeo militarium ordinum delectus haberet.

a) Schon vorher, erzählt der Bruder ebenfalls mit allzugroßer Ruhmredigkeit, waren dem Nicetas von den bedeutendsten und reichsten Familien viele Heirathsvorschläge gemacht worden. Endlich wählte er eine Tochter aus dieser hochgestellten, ihm ohnedieß befreundeten Familie. Monod. pag. 182. Nicetas hatte bei der Eroberung von Constantinopel eine Jungfrau gegen die Angriffe eines fränkischen Kriegers mit Geistesgegenwart und List geschützt und seine That wird in der Leichenrede S. 184 u. 185 mehrfach gepriesen. Mehrere Lebensbeschreiber, z. B. Petrus Morellus Biblioth. Patr. max. t. XXV. p. 55 u. a. nehmen nun an, dieß sey dieselbe Jungfrau gewesen, mit der sich Nicetas nachmals vermählte. Auch scheint eine Stelle in der Monodia pag. 185: Hic vero virginem necdum sibi in matrimonium collocatam, suam tamen uxorem nominabat, ad se trahebat, sibi vindicabat — darauf hinzudeuten, allein andere Stellen der Leichenrede S. 182 machen es auch wieder zweifelhaft, ob sich Nicetas seine nachmalige Gattin auf solche Weise gewann.

dienstlichkeit a), und seine Gelehrsamkeit war nicht selbstständig genug; aber in beiden Beziehungen litt er an Mängeln der Zeit; zugleich erhebt er sich über seine Zeitgenossen, und zeigt sich als einen Mann, der besserer Zeiten werth war. Er hat eine Geschichte des byzantinischen Reiches vom J. 1118—1205 hinterlassen, die nicht ohne Bitterkeit gegen die Abendländer, aber mit Verstand und Urtheil geschrieben, und besonders durch die ausführliche Darstellung der selbsterlebten Begebenheiten wichtig ist b). Neben diesem historischen

---

a) Namentlich trieb er die damals überhaupt schon maßlose und abergläubige Heiligenverehrung für seine Person aufs äußerste. Monod. p. 186: Etenim sanctorum omnium, qui circulari dierum totius anni albo inscripti sunt, nullus est, quem ille privatim die commemorationi eius dicata festivo solemnique ritu non veneraretur. Nec enim cultu illo contentus, quem cum caeteris civibus in publico conventu tribuebat, ecclesia quoque in privatis aedibus consecrata annuum ei Sancto festum dicabat, quem ubivis gentium coli videret. Dafür stellt ihn aber der Bruder auch am Schluß der Leichenrede selbst schon als Heiligen und himmlischen Mittler dar.

b) Das Litterärische über die Hist. Byzant. libr. XXI. ist oben angeführt. Hier will ich nur noch auf ein gehaltvolles und überaus günstiges Urtheil des Justus Lipsius Polit. libr. 1. cap. 9. §. 12 aufmerksam machen: Iam inter infimos quoque Graecos duo sunt, quos non contemno. Prior est Nicetas Choniates. Is parum adhuc vulgo notus, fateor; sed dignissimus notitia: purum rectumque ingenium, si aliud illo aevo. Stilus eius operosus, Poëtas et Homerum saepe resipiens: ut res et narratio ipsa distincta, composita, sine vanitate, sine ineptiis, brevis, quod satis sit, et fida. Crebra apud eum et opportuna monita: iudicia non libera solum sed sana. Das Urtheil Schröckhs über die Geschichte des Nicetas K. Gesch. Th. XXIV. S. 463 ist fast nur eine Uebersetzung dieser Worte des Lipsius. Weniger bedeutend ist, was G. J. Vossius über Nicetas sagt. Vergl. Oudinus t. II. p. 1710.

Werke ist das bedeutendste, was wir von Nicetas besitzen, das theologische System, von dem wir nun etwas genauer zu handeln haben.

Zur Belehrung eines Freundes verfaßte Nicetas Choniates unter dem Titel: Schatz der Rechtgläubigkeit a) eine Zusammenstellung der orthodoxen Lehre

---

a) Dieser Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας, Thesaurus orthodoxae fidei libris XXVII. ist von Nicetas zunächst zur Belehrung eines Freundes geschrieben, der sich nach dem Sturze von Constantinopel ebenfalls im Exil befand, aber zugleich hatte der Verfasser ohne Zweifel das größere theologische Publicum im Auge. Litterarische Notizen über das Werk geben alle oben beim Leben des Nicetas angeführten Schriftsteller, besonders Cave, Oudin und Fabricius. Eigentliche Beschreibungen und kurze Inhaltsangaben der einzelnen Bücher liefern Montfaucon Palaeographia Graeca p. 326 sqq. und nach ihm Fabricius Biblioth. Gr. vol. VI. p. 429. Die fünf ersten Bücher, welche in der Uebersetzung des Petrus Morellus bisher allein herausgegeben sind, wurden zuerst gedruckt Paris 1561. 1579. 1610. in 8., dann Genf 1629, ferner in der Biblioth. Patrum edit. Colon. 1618. tom. XII. und in der Biblioth. Patrum max. tom. XXV. pag. 54 sqq., welcher letztere Abdruck von mir gebraucht wird. Ein Fragment aus dem 20. Buch des Thesaurus über die Gebräuche beim Uebertritt eines Saracenen zum Christenthum ist ebenfalls lateinisch mehrfach abgedruckt, namentlich im Auctarium Ducaeanum tom. II. Paris. 1624. und ohne des Nicetas Namen in Fr. Sylburgi Saracenicis. Heidelb. 1595. pag. 74—91. Das ganze Werk des Nicetas existirt im Urtext handschriftlich auf verschiedenen Bibliotheken und wurde wahrscheinlich bisher noch nicht herausgegeben, weil der Gehalt und Werth nicht im gehörigen Verhältniß zu dem großen Umfange steht. Die Handschriften sind verzeichnet bei Oudin, Fabricius und Cave. Der letztere rühmt besonders ein überaus schönes Manuscript des Thesaurus auf der bodlejanischen Bibliothek, worüber Fabricius genauere Angaben enthält. Auf derselben Bibliothek befindet sich auch in griechischer Sprache eine kürzere Recension, vielleicht ein bloßer Auszug des Thesaurus. Petrus Morellus, der eigentlich die Absicht hatte, den ganzen Thesaurus griechisch herauszugeben, bediente sich einer Handschrift, die er für das

und Widerlegung der Häretiker, wovon uns leider nur die fünf ersten, aber wie es scheint wichtigeren, Bücher in lateinischer Uebersetzung vorliegen, die zwei und zwanzig übrigen dagegen, noch in Handschriften verborgen, blos dem Hauptinhalte nach durch Beschreibung bekannt sind. Nicetas giebt selbst das Verhältniß seines Werkes zur Panoplia des Euthymius so an: „Das Buch, welches **Panoplia dogmatica** betitelt ist, geht zwar die alten Häresieen auf eine bündige Weise durch, indem es von dem Afrikaner Sabellius und einigen andern, die noch früher lebten, den Anfang macht, allein es hat doch in vielen Abschnitten ausgelassen, was von den Vätern zur Widerlegung derselben gesagt ist, und thut gar keine Erwähnung, woher die Urheber solcher Häresieen entsprungen sind und wie sie gelebt haben [a]." Dieß will nun Nicetas ergänzen, er will mit Einschluß dessen, was schon in der Panoplia enthalten ist, die Ketzereien auf eine vollständigere und mehr genetische Art darstellen und umfassender widerlegen, um seinem Freunde, wie er sagt, ein Universalmittel und Amulet zum Schutz ge-

gen alle Irrthümer darzubieten. Offenbar steht der theologische Staatsmann als Dogmatiker weit über dem gelehrten Mönche. Zwar hat Nicetas in manchen Abschnitten seines Werkes den Euthymius benutzt, auch ist er selbst keineswegs ein Geist von genialer Selbstständigkeit; aber dennoch ist er nicht allein reicher und behandelt weit mehr Lehrgegenstände, sondern behandelt dieselben auch auf eine freiere und eigenthümlichere Weise, indem er nicht blos andere für sich denken und sprechen läßt, sondern auch selbst denkt und spricht. Wie alle griechische Theologen der damaligen Zeit, hält sich auch Nicetas an die Tradition und spricht das Princip des Beharrens bei dem kirchlich Gegebenen sehr stark aus a); allein er legt doch auch sehr großen Werth auf die philosophische Erkenntniß, und ist so weit entfernt davon, die wissenschaftliche Behandlung des Christenthums herabzusetzen, daß er vielmehr die, welche dieß thun, unter dem Namen der Gnosimachen als Häretiker bestreitet b). Ebenso konnte sich Nicetas auch der allgemeinen

---

a) So sagt er z. B. in Beziehung auf die Lehren von Gott (besonders von der Trinität) und von Christo: Quare cum beati Patres haec ita summo cum studio et diligentia undique congesserint et expresserint, par est, ut nullus aliter proferat, aut scribat, aut sentiat, aut doceat: imo vero ne diversum quidem ab hoc fidei symbolum iis proponat, qui vel ex Gentibus, vel ex Iudaeis, vel ex haeresi qualibet ad veritatis cognitionem convertuntur. Thesaur. Orthod. lib. II. cap. 31. pag. 80.

b) Thesaur. Lib. IV. cap. 39. p. 142. Seine Achtung gegen Philosophie drückt Nicetas in folgender Stelle Lib. II. cap. 71. p. 90. aus: Verum enim vero, quia nihil tam arduum est, quod Philosophia improbo labore non evincat, immo vero ei dictu facilia sunt, quae alias ineffabilia, et explicatu facillima, quae intricata maxime perplexaque videntur, idcirco ab illa eorum, de quibus addubitas, solutiones tibi mutuandae sunt. Wie gegen Wissenschaftsfeinde überhaupt, so streitet Ni=

polemischen Richtung seiner Zeit nicht entziehen; ein sehr großer Theil seines Werkes huldigt dieser Tendenz; allein das ganze Werk ist doch nicht so ausschließlich dazu bestimmt, Häretiker nieder zu streiten; Nicetas will doch hauptsächlich einen Freund positiv belehren, und in mehreren Stellen der Vorrede giebt es sich deutlich kund, daß er diesen Freund und sein Vaterland mit wirklicher Liebe umfaßt und daß er bei der Zerrüttung des unglücklichen Griechenlandes einen wahren Trost in dem Evangelium sucht und findet a). Ueberhaupt finden wir bei Nicetas bisweilen auch die Sprache des Geistes und Herzens, die wir bei Euthymius ganz vermissen, und schon das verdient rühmliche Auszeichnung, daß er nicht, wie dieser, sein Werk mit einer Schmeichelei gegen den irdischen Herrn, sondern mit einer Verherrlichung Gottes als des höchsten Gutes, von dem allein eine vollkommene Befriedigung für die bedürftige Menschenseele ausgehe, beginnt b).

---

cetas auch noch ganz besonders gegen unwissenschaftliche und ungebildete Bischöfe. Selbst gelehrt, verlangt Nicetas auch von jedem, besonders höheren Geistlichen eine tüchtige gelehrte Bildung und geißelt, wie früher Gregor von Nazianz, die Analphabetos sui temporis Episcopos. Thesaur. Orth. Lib. V. cap. 27. p. 158 u. 159. Er beklagt es bitter, quod glebarum occatoribus, vectigalium redemptoribus, ferarum venatoribus, publicis procerum aulicorum consortibus, dogmatum fidei prorsus ignaris, incantatoribus denique et raptoribus episcopales sedes committerentur. Er erklärt es daraus, daß alle Würde, Haltung und Freimüthigkeit aus dem geistlichen Stande verschwunden sey, daß sie den Großen, besonders den Kaisern hündisch schmeichelten, unter keiner Bedingung zu widersprechen wagten und sich eben so wenig bei höheren Ständen Achtung verschaffen könnten, wie beim Volke.

a) Prooem. pag. 55 unten und 56 oben.

b) Die Anfangsworte des Proömiums sind: Deo, Deique cultoribus quid ad sui, quaeso, perfectionem accedere possit? —

Wie viel umfassender und inhaltreicher das Werk des Nicetas sey, geht schon aus dem ersten Buche hervor, welches in 25 Capiteln von den Griechen und Juden, deren Lehrmeinungen und Schulen handelt; hier sind, freilich auch oft ohne gründliche Ausführung, sehr viele Gegenstände berührt, die Euthymius ganz übergeht. Nicetas eröffnet seine Schrift mit der religiösen Geschichte der Juden von Adam bis Moses, wobei zugleich vom Ursprung der Idolen-Verehrung gesprochen wird a), geht dann zur Entstehung der griechischen Mysterien und Philosophieen über, handelt insbesondere, wenngleich kurz und dürftig, von den Lehren des Pythagoras, Plato und Epikur, stellt aber die Autorität des Moses über diese Philosopheme b), und giebt dann eine ziemlich vollständige Kosmologie. Dabei wird gesprochen von den Ideen, als der Grundlage aller Dinge, von dem Himmel und den Verhältnissen der einzelnen Weltkörper, von den verschiedenen Wirkungen der Weltbestandtheile und den kosmischen Erscheinungen c). Hier geht die Betrachtung bis in's kleinste. Hierauf kehrt der Verfasser zum Judenthum zurück, und charakterisirt die einzelnen jüdischen Secten nebst den Samaritanern und den ältesten judaisirenden Christenparteien d).

Nicetas zeigt sich nirgends als Schmeichler, vielmehr klagt er voll edlen Zornes über den Mangel aller freien und männlichen Rede unter den geistlichen und weltlichen Beamten und über die feile Kriecherei seiner Zeit. Thesaur. Lib. V. cap. 27. p. 159.

a) Thesaur. Orthod. Lib. I. cap. 1. p. 56.

b) Lib. I. cap. 2—7. p. 57.

c) Lib. I. cap. 7—29. p. 58—62.

d) Lib. I. cap. 30—35. p. 62—64. Am meisten Aufmerksamkeit möchte verdienen, was cap. 33 über Elxai und Elcesaiten gesagt ist. Damit ist zu verbinden Lib. IV. cap. 25. p. 125.

Das zweite Buch verbreitet sich in 82 Capiteln a) über die Trinität, die Engel und Menschen. Die Angelologie ist kurz, desto ausführlicher die Theologie und besonders die Anthropologie. Bei der Trinitätslehre werden zuerst die schon festgestellten Bestimmungen entwickelt und besonders die technischen Ausdrücke sehr genau und vielfach erläutert; hier kommt denn vieles vor, was aus älteren Schriftstellern, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Maximus, Dionysius Areopagita und Johann von Damascus nur excerpirt ist b). Mit Eifer wird Cap. 23 der Vorwurf des Tritheismus abgelehnt c). Sehr weitläufig wird über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn gehandelt und dasselbe Cap. 27. d) in verschiedener Weise, namentlich durch das alte Bild des Hervorgehens eines Strahles aus der Sonne oder des Glanzes aus dem Feuer anschaulich gemacht. Es wird Cap. 24. gezeigt, daß Christus von Natur Gottes Sohn sey, wir durch Adoption, und daß dieses letztere Verhältniß jenes erstere als Grundlage voraussetze. Auch für das gesammte Trinitätsverhältniß werden bildliche Vorstellungen versucht, z. B. Cap. 30. e) das Bild einer Wage, wobei der Sohn den vereinigenden Mittelpunct zwischen dem Vater und heil. Geist bildet und die vollkommenste Gleichheit zwischen diesen beiden bewahrt, das Ganze aber das reine Gleichgewicht der Ehre, der Macht und des Wesens, die innere göttliche Gleichmäßigkeit und Harmonie bezeichnet, indem keine Person sich über die andere erhebt; oder das Bild der Seraphim mit doppelten Flügeln, deren Mitte den Vater, die beiden Enden den Sohn und heil. Geist bedeuten können, und die im Ganzen

---

a) Pag. 64—92. — b) Lib. II. cap. 15. pag. 69 sqq.

c) Pag. 73. — d) Pag. 74—78. — e) Pag. 77 u. 78.

wieder ein Symbol sind der doppelten, theils geistigen, theils sinnlichen oder bildlichen Erkenntniß Gottes, welche von Gott zu uns herabkommt. Die Engellehre umfaßt nur Cap. 40 und 41 a), enthält jedoch einiges Eigenthümliche. Was aber vom 42. Capitel an bis zum Schlusse des Buches b) mit einer in der griechischen Kirche sonst nicht gewöhnlichen Ausführlichkeit erörtert wird, ist die anthropologische und psychologische Seite der Glaubenslehre; indeß zeigt sich hierbei der Grieche doch darin, daß auch diese Betrachtung mehr einen theoretischen Charakter hat, während die religiöse Anthropologie des Abendländers vorzugsweise auf praktische Zwecke gerichtet ist. Der ursprüngliche Zustand des Menschen wird im 44. Capitel c) so geschildert: „Gott schuf den Menschen rein, gerecht, kräftig, heiter, sicher, mit jeder Tugend geschmückt, an allen Gütern reich, eine zweite kleine Welt in der großen, . . . einen König der irdischen Dinge, aber dem höhern König unterworfen, irdisch und himmlisch, sterblich und unsterblich, Geist und Fleisch. . . . Gott schuf den Menschen von Natur frei von der Sünde, mit freiem Willen begabt; ich sage frei von der Sünde nicht in dem Sinn, daß er der Sünde nicht fähig gewesen wäre, denn allein Gott ist der Sünde nicht fähig, sondern so, daß in seiner Natur keine Sünde war, sondern in seinem Willen; oder so

a) Pag. 84—85. — b) Pag. 85—92.

c) Pag. 85. In demselben Capitel werden auch die deliramenta des Origenes in der Lehre vom Menschen verworfen. Nicetas macht bei der Ansicht vom ursprünglichen Zustand des Menschen, wie mehrere alte Väter, die Scholastiker und die katholische Kirche, einen Unterschied zwischen Imago Dei und Similitudo und versteht unter dem ersteren vim illam, quae intellectus particeps liberoque arbitrio praedita est, unter dem andern vim illam, quae divinae virtutis, quoad eius fieri potest, similitudinem refert.

beschaffen, daß er beharren und im Guten fortschreiten konnte unter Mitwirkung der göttlichen Gnade, aber auch unter Gottes Zulassung vom Guten zum Bösen abfallen vermöge der Wahlfreiheit; denn das ist nicht Tugend, was aus Nöthigung geschieht." Von der menschlichen Seele wird im 45. Capitel a) folgender Begriff gegeben: „Die Seele ist eine lebende Substanz, einfach, unkörperlich, unsichtbar dem sinnlichen Auge, unsterblich, der Vernunft und Erkenntniß theilhaftig, gestaltlos; sie bedient sich des Körpers als ihres Werkzeuges und theilt ihm Leben, Wachsthum, Sinn und Zeugungskraft mit; sie faßt den Geist (mens, *νοῦς*) in sich, nicht als etwas von ihr verschiedenes b), sondern als ihren reinsten Bestandtheil, denn was für den Körper das Auge, das ist für die Seele der Geist; die Seele ist wahlfrei, mächtig des Willens und der That, und wandelbar, weil sie geschaffen ist." Es wird dann im 46. und den folgenden Capiteln c) ebenso von dem Körper und seiner Beschaffenheit, von dem Verhältniß zwischen Seele und Körper, von den Sinnen, von den Kräften, Affectionen und Thätigkeiten der Seele gesprochen, und namentlich wird die denkende Seelenthätigkeit als eine

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist zu dürftig behandelt; das Wesentliche liegt in den Worten des 50. Capitels a): „Die Unsterblichkeit ist bei dem Menschen etwas Erworbenes, denn wiewohl er von Natur sterblich ist, so erlangt er doch durch die Vortrefflichkeit der Seele, daß er zu den Unsterblichen kommt." Es ist hier ein Anklang der älteren Theorie, die wir bei den Apologeten finden, aber ohne bestimmte Ausführung. Ueberhaupt scheint es dem Nicetas häufig mehr um Beibringung verschiedener philosophischer Meinungen b), als um Begründung einer durchgebildeten eigenen Ueberzeugung zu thun zu seyn. In dieser Art werden die berührten Gegenstände und andere damit verwandte, z. B. Cap. 61 die Lehre vom Sitze der Seele, Cap. 71—77 von der Entstehung der Menschen in der Erzeugung, von dem Zustand der Seele in und nach dem Tode, Cap. 80 u. 81 von den Geistern und Gespenstern erörtert c); überall findet sich hierbei auch völlig Unrichtiges, und bei dem letzten Thema viel Phantastisches. Noch ist zu bemerken, daß Cap. 65—69 d) auch das Ethische mit dem Dogmatischen verbunden, und eine Darstellung der Tugend, ihrer verschiedenen Ordnungen und Grade gegeben ist. Die Tugenden wer-

a) Pag. 86.

b) Auch der philosophischen Lehren der Griechen, des Plato, Aristoteles, Cleanthes, Plotinus über das Verhältniß der Seele und des Körpers. Cap. 53. p. 87.

c) Pag. 92, womit auch zu verbinden cap. 58. p. 88. Nicetas sagt: Idolum tenebricosum est, et umbrae persimile, idque adeo, quod quale sit vix coniicias. Dann kommt er auf die Meinungen der Alten, namentlich Plato's, daß die abgeschiedenen Seelen aus Liebe zum Körper zu den Ueberbleibseln desselben zurückkehrten. Seine Theorie der Geisterkunde ist, wie manches Andere, sehr schwankend gehalten.

d) Pag. 89 u. 90.

den in drei Ordnungen getheilt, solche die den Menschen schmücken, die ihn reinigen, die ihn zur Contemplation erheben, und in sechs Stufen, natürliche, sittliche, bürgerliche, reinigende, contemplative und vergöttlichende a) Tugenden. Als die drei Haupttugenden, wodurch der Mensch zur Vollendung gelangt, werden genannt: Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit. Das Ziel der bürgerlichen Tugenden ist die Mäßigung der Leidenschaften (μετριοπάθεια), der reinigenden die Befreiung von Leidenschaften (ἀπάθεια), der contemplativen die Verähnlichung mit Gott (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις).

Das dritte Buch in 21 Capiteln b) ist dem Dogma von der Menschwerdung des göttlichen Wortes gewidmet, und enthält, wie sich erwarten läßt, sehr vieles aus älteren Dogmatikern. Zuerst werden Weissagungen der Propheten von Christo mit Beziehung auf seine besonderen Lebensumstände aufgeführt, dann wird alles das erörtert, was die Menschwerdung c), die beiden Natu-

---

a) Im Griechischen φυσική, ἠθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική, θεουργική.

b) Pag. 92—107.

c) Schon in einer Stelle des 2. Buches cap. 5. pag. 65. zeigt Nicetas, daß es sich (unter den Personen der Trinität) nicht für den Vater und heiligen Geist, sondern nur für den Sohn geziemt habe, menschliche Natur anzunehmen, daß nur der Gottessohn auch habe Menschensohn werden können. Es sey aber auch eine Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zum Heil und zur Wiederherstellung der Menschheit, wozu weder das Gesetz noch die Propheten hinreichten, nöthig gewesen. Ein bloßer Mensch ohne inwohnende Gottheit hätte das Gesetz nicht aufheben und zur wahren Vollendung führen, er hätte nicht alle Völker zu einem Glauben vereinigen, er hätte nicht die Autorität besitzen können, die dazu erforderlich war. Aber auch ein Engel hätte das Heil der Menschen nicht zu begründen vermocht, weil seine Macht nicht einmal ganz zugereicht haben würde, um die Gewalt der bösen Geister zu überwinden, wie z. B. der

ren und alle darüber entstandenen Fragen betrifft. Das Bemerkenswertheste, besonders zur Vergleichung mit dem später entstandenen Dogma von der Idiomen-Communication, ist das, was im 16. Capitel über die Wechselbeziehung der beiden Naturen, de modo ἀντιδόσεως seu mutuae naturarum retributionis gesagt ist. Hier heißt es: „Wir können Christum blos als Gott und blos als Menschen bezeichnen; aber wenn wir ihn blos Gott nennen, so trennen wir ihn nicht vom Menschen, und wenn wir ihn blos Mensch nennen, so trennen wir ihn nicht von Gott. Eben so, wenn wir sagen die Gottheit, so begreifen wir darunter nicht zugleich die Eigenschaften der Menschheit und umgekehrt, denn wir sagen nicht, daß die Menschheit leidenlos und ungeschaffen sey; aber in Beziehung auf die eine Person pflegen wir uns nicht so auszudrücken, sondern wir bekennen (blos) einen Gott und (blos) einen Menschen und den Christus, welcher beides zusammenfaßt; und so sagen wir auch, Gott sey dem Leiden unterworfen in Beziehung auf seine Menschheit, und er sey der, welcher vor aller Zeit war in Beziehung auf seine Gottheit; und durch dieses Wechselverhältniß der Naturen geschieht es, daß jede Natur, was ihr eigenthümlich ist, mittheilt vermöge der Einheit der Person und der wechselseitigen Gemeinschaft a)."

Kampf des Erzengel Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis beweist. Man sieht hier einen Versuch zu theologischer Speculation, aber nicht die Tiefe, welche die abendländischen Scholastiker, z. B. Anselm in seiner Schrift cur Deus homo und andere erreichen, man findet die oben bezeichnete Halb-Scholastik.

a) Pag. 97. Die Schlußworte lauten im Lateinischen: Atque hic ἀντιδόσεως seu mutuae naturarum retributionis modus est, qua fit, ut utraque natura, quae propria sibi sunt, retribuat, ratione hypostaseos eiusdem, et mutuae illarum affinitatis. Wahrscheinlich sind diese Worte nicht ganz gut ins La-

Mit dem vierten Buch, welches 44 Capitel begreift a), beginnt nun die eigentliche Streittheologie, welche sich durch den ganzen übrigen Theil des Werkes hindurch zieht. Zunächst werden im vierten Buche die älteren Häresieen von Simon Magus bis auf Arius recensirt. Nicetas zählt deren 44, worunter aber auch schismatische Partheien und manche seltsame Arten von Ketzern vorkommen. Zuerst ist immer die Häresie ihrer Entstehung und Tendenz nach geschildert, dann eine Confutation derselben gegeben. Hier und da sind seltenere und mitunter sonderbare Notizen mitgetheilt. Die Ausführlichkeit der Widerlegung einzelner Partheien läßt auf ihre damalige Bedeutsamkeit und die Fortwirkung ihrer Grundsätze im Leben schließen; so wird z. B. den Anhängern des Origenes b), den Messalianern, den heidnischgesinnten Christen eine sehr umfassende Bestreitung gewidmet. Die Zeitordnung ist nicht überall beobachtet, aber mit großer Sorgfalt ist fast bei jeder Parthei angegeben, ob die Mitglieder derselben, wenn sie zur orthodoxen Kirche übertreten, getauft oder blos mit geweihtem Oele gesalbt werden; bei einigen z. B. den Quartodecimanern

lobarsus erwähnt a), der in der Hauptsache übereinstimmend mit Valentinus von einer heiligen Ogdoas als dem Princip aller Dinge ausging; und im 7. Capitel die Parthei der Askodrugen oder Askodrugiten b),

a) Pag. 114. Ogdoadem quandam seu octonarium numerum Colobarsus hic fabulatur: eamque Propatore, Eunoea seu Cogitatione, Patre, Veritate, Homine, Ecclesia, Verbo et Vita constare dicebat. Dieß ist noch etwas weiter ausgeführt und dann heißt es: Caeterum Colobarsi auditores et discipuli hominis quoque nomen Universorum Propatori attribuere ausi sunt. Qua de causa Filium hominis seipsum in evangeliis Christum dixisse contendebant. Ueber die dem Valentin nachgebildete, wenig modificirte Aeonenlehre des Colobarsus, oder, wie ihn die älteren Schriftsteller gewöhnlich nennen, Colarbasus vergleiche man Iren. adv. haeres. Lib. 1. c. 6 u. 7. Epiphan. haeres. 35 u. 36. Theodoret. Fabul. haeret. Lib. 1. c. 12., unter den Neueren Schmidts Kirchengesch. Th. 1. S. 253. und Matter Hist. crit. du Gnosticisme tom. II. p. 170.

b) Ueber diese Häretiker ist es schwierig, etwas Bestimmtes und Haltbares auszusagen. Nicht nur kommen sie unter verschiedenen, aber doch ähnlich klingenden, Benennungen vor, sondern die Nachrichten über ihr Wesen selbst sind auch wieder so disparat, daß man nur ein Chaos vor sich liegen sieht, in welchem die Wunderlichkeit der Sache selbst, der etymologische Witz und der Mißverstand eine kaum aufzulösende Verwirrung begründet haben. Ich will zuerst das Factische referiren. Unser Nicetas unterscheidet die Askodrugen oder Askodrupiten von den Taskodrugiten. Die ersteren führt er zwischen gnostischen Partheien auf (wie sie auch von Theodoret fab. haeret. I, 10. zu den Marcosiern gezählt werden) und giebt Thes. Orth. IV, 7. S. 113. als ihre Hauptlehre an: Perfectam redemptionem in eo consistere dicebant, si quis veram eius quod est notitiam habeat. Nam quae videntur universa ignorationi et passioni obnoxia, per generationem dissolvuntur. Igitur expiatio spiritualis esse debet. Die Taskodrugiten dagegen rechnet er unter die Montanisten und leitet nach älteren Schriftstellern ihren aus dem Phrygischen gebildeten Namen daher ab, daß sie den Finger beim Gebet auf die Nase legten. Einen Unterschied zwischen beiden Partheien macht

elche nur eine innerliche geistige Versöhnung annah-
en und behaupteten, die vollkommene Erlösung bestehe

auch der älteste Berichterstatter Philaster, nur charakterisirt er die erstere anders: Alii sunt, sagt er de haeres. c. 75, Ascodrogitae in Galatia, qui utrem inflatum ponunt et cooperiunt in sua ecclesia, et circumeunt eum insanientes potibus et bacchantes, sicut pagani Libero patri. Die Leute dagegen, die beim Gebet den Finger auf die Nase legten, führt er cap. 76 unter dem Namen Passalorynchiten auf. Ihm folgt Augustin und der Verfasser des Prädestinatus, nur daß Augustin de haeres. c. 62 u. 63. die ersteren Ascitae nennt und für die andern den Namen Daktylorynchiten passender findet. Epiphanius kennt nur die eine Parthei der Taskodrugiten oder Passalorynchiten, von denen, als einer Abart des Montanismus, er Haeres. XLVIII, 14. t. 1. p. 416. sagt: *Καλοῦνται δὲ διὰ τοιαύτην αἰτίαν Τασκοδρουγῖται· Τασκὸς παρ᾽ αὐτοῖς πάσσαλος καλεῖται, Δροῦγγος δὲ μυκτὴρ, εἴτουν ῥύγχος καλεῖται· καὶ ἀπὸ τοῦ τιθέναι ἑαυτῶν τὸν δάκτυλον τὸν λεγόμενον λιχανὸν ἐπὶ τὸν μυκτῆρα ἐν τῷ εὔχεσθαι — ἐκλήθησαν ὑπό τινων Τασκοδρουγῖται, τουτέστι Πασσαλορυγχῖται.* Dieselbe Tradition findet sich aus einigen späteren griech. Schriftstellern bei Du Cange in Gloss. med. et inf. Gr. t. II. p. 1535. u. Latinit. t. III. p. 1186. Dagegen werden Gloss. Lat. t. I. p. 390. die Ascodrogitae als galatische Häretiker aufgeführt, qui utrem circumeunt insanientes. Unter den neueren Kirchenhistorikern berühren diese Partheien Wernsdorf de Montanistis p. 59. Walch Hist. d. Ketz. Th. 1. S. 641. Schröckh K. Gesch. Th. 9. S. 370. Schmidt Th. 1. S. 281 u. Gieseler Th. 1. §. 47. S. 168, Baumgarten-Crusius Dogm. Gesch. Th. 1. S. 184, aber alle ohne irgend eine bestimmtere Erläuterung. Meine Ansicht ist diese: Die Partheien sind durch die Neigung der älteren Berichterstatter, recht viele Häresieen zu haben, und aus Veranlassung der verschiedenen Namenaussprache unnützer Weise vermehrt worden. Die abweichenden Namen bezeichnen nur eine Secte. Zu dem, was Philaster und seine Nachfolger von den Askodrogiten und ihrem bacchantischen Herumwandeln um einen Schlauch erzählen, konnte allerdings, wenn es einen historischen Grund hätte, der Bacchusdienst jener Gegenden Veranlassung geben, allein das Ganze scheint mir nur auf einer Etymologie von *ἀσκός* und *τρέχω*, *τροχός* zu beruhen, und ich

in der Erkenntniß des wahrhaft Seyenden, und dabei so wenig eine bestimmt abgeschlossene christliche Gemeinschaft bildeten, daß sie die zu ihnen Uebertretenden gar nicht tauften, und überhaupt die Taufe gar nicht annahmen. Die seltsamsten und sonst wenig genannten Häresieen sind folgende: Die Eceten a) Cap. 38. Dieß

---

glaube, Askobrogiten ist nur das corrumpirte Taskobrugiten. Ich halte die Angabe des Epiphanius hier für die richtigere und diese läßt sich auch mit dem, was Nicetas sagt, vereinigen, nur daß von ihm auch eine falsche Unterscheidung in zwei Partheien gemacht wird. Die Taskobrugiten waren eine stille, mystisch-contemplative Secte, sie suchten sich in die Anschauung des wahren, ewigen Seyns zu versenken und fanden darin die Befreiung vom Endlichen und Vergänglichen, die Erlösung und Versöhnung; ihre contemplative Stimmung drückte sich durch die höchste Stille (Augustin sagt taciturnitas) aus, und das äußere Zeichen davon war, daß sie beim Gebet den Finger über den Mund auf die Nasenspitze legten.

a) Die Eceten (Ecetae), über die ich alles bei Nicetas Vorkommende im Texte mitgetheilt habe, hatten ihren Namen zunächst von ihren gemeinsamen Bittgängen, Betprocessionen. Der Name ist mit Verwechselung des *ε* und *ι*, und mit Verwandlung des Spiritus asper in einen lenis, was auch sonst vorkommt, abzuleiten von dem griechischen Ἱκέται. Darüber läßt keinen Zweifel, was Du Cange im Glossar. med. et inf. Graecit. t. I. p. 513. sagt, nämlich: Ἱκέται, Supplices, Haeretici ex Ascetis seu Monachis, Orthodoxi in omnibus: congregati autem una cum Ascetriis seu sanctimonialibus, Hymnos Deo offerunt cum tripudio et saltatione, veluti imitantes Chorum illum, qui sub Mose conflatus est ob Aegyptiorum in mari rubro interitum. Exod. 5. Ita Auctor de initiis Haeres. Womit zu verbinden die übereinstimmende Angabe des Johann von Damascus de haeres. 87 und dazu die Anmerkung von Le Quien, welcher an eine ähnliche Erscheinung bei den auch dem Namen nach von den Hiketen oder Eceten nicht sehr verschiedenen Messalianern (Eucheten, Betern) erinnert. — Das Eigenthümlichste dieser Eceten waren ihre heiligen Tänze, das Springen und Stampfen bei ihrer Gottesverehrung, namentlich während des Singens von Hymnen und Dankgesängen. Leider ist uns ihr Verhalten dabei, die

sind Mönche, die in allem Uebrigen mit den rechtgläubigen Christen harmoniren und nur darin abweichen, daß sie mit Frauen und Nonnen in Klöstern Zusammenkünfte halten und unter Aufführung gewisser Chortänze Gott mit Hymnen und Gesängen preisen, nach dem Vorbild des Tanzes, den Moses und seine Schwester nach dem Uebergang über das rothe Meer veranstalteten. — Die Gnosimachen a) (Cap. 39) sind solche, die jeder

Art ihrer Tänze und Gesänge nicht genauer bezeichnet. Religiöse Tänze kom[illegible] bekanntlich vielfach vor, auch in der christlichen Welt. [illegible] haben einen doppelten Charakter: entweder erscheinen sie mehr als etwas Geregeltes und Abgemessenes, als schon geordneter Ausdruck der höchsten religiösen Freude, oder als unmittelbare Ausbrüche einer gewaltigen und krankhaften körperlich-geistigen Erregung, als Product einer alles übermannenden religiösen Schwärmerei, die in dieser Weise oft mehrere ergreift und gewissermaßen epidemisch wird. Von dieser Art sind die Tänzer (Chorisantes, Dansatores, Tripudiantes), die wir im 14. u. 15. Jahrhundert besonders in den Rheingegenden und in den Niederlanden finden. Vergl. über sie Dr. Ernst Günth. Förstemann die christl. Geißlergesellschaften. Halle 1828. S. 224—238. Von ärztlicher Seite Dr. Hecker (Prof. in Berlin) die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter. Berlin 1832. Der letztere scheint zu weit zu gehen, wenn er dieses Tanzen als eigentlich körperliche Epidemie auffaßt; es war nur eine moralische, die sich aber in sinnlichen Ausbrüchen darstellte. Auch kommen ähnliche Erscheinungen bei schwärmerischen Secten bis in die neueste Zeit vor. Zu diesen wilden Enthusiasten scheinen jedoch die Eceten nach den kurzen Schilderungen, die wir von ihnen besitzen, nicht gehört zu haben. Ihre Tänze waren an bestimmte Zusammenkünfte geknüpft und mit Gesängen verbunden, also offenbar etwas mehr Geordnetes. Möglich wäre es, wie damals so vieles Sectirerische und Schwärmerische aus dem Morgenlande ins Abendland überging und hier eine andere Form annahm, daß auch diese Sitte religiöser Tänze aus dem Morgenland ins Abendland gekommen und hier nur mehr ins Extravagante ausgeartet wäre.

a) Die Nachricht des Nicetas über die Gnosimachen ist nur eine Wiederholung dessen, was sich bei Johann von Da-

tieferen, genauer bestimmenden Erkenntniß und wissenschaftlichen Behandlung des Christenthums widerstreben,

mascus über diese Parthei findet, de haeresib. cap. 88. Womit zu verbinden, was Du Cange beibringt im Glossar. med. et inf. Graecit. p. 255: *Γνωσιμάχοι*. Haeretici, sic dicti, quod assererent, *ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς*, cum nihil aliud quaerat Deus nisi bonas actiones, proindeque melius esse, ut simplicius quis incedat, nullumque dogma ad scientiarum quaestiones pertinens inquirat. Ita auctor de initiis haereseon. Num. 88. — Bei dem Namen Gnosimachen könnte man zunächst an strenge Bekämpfer des Gnosticismus denken, allein die Bezeichnung ist allgemeiner zu fassen, es sind im Sinne der genannten Schriftsteller Leute, die jede genauere begriffliche Bestimmung in der Religion verwarfen und sich blos an die Moral hielten, ganz einseitige Praktiker und dogmatische Indifferentisten. Daß es Menschen von solcher Denkart im christlichen Alterthum gegeben haben könne, besonders seit der Zeit, da die nachtheiligen Wirkungen des einseitigen und streitsüchtigen Dogmatisirens immer mehr hervortraten, ist in sich nicht im geringsten unwahrscheinlich; nur werden sie keine bestimmte Parthei gebildet haben, da ihr Princip und ihre Gesinnung nicht dazu geeignet war. Dieselbe Denkart wird auch den sogenannten Rhetorianern zugeschrieben. Dieß ist aber auch eine Parthei von zweifelhafter Existenz, zu der vielleicht nur eine gelegentliche und dunkle Aeußerung des Athanasius Veranlassung gegeben hat. Dieser Kirchenlehrer sagt de Incarnat. contr. Apollin. t. 1. p. 618. ed. Colon., nachdem er die Frage aufgeworfen, wie seine Gegner etwas behaupten könnten, was weder geschrieben stehe, noch gedacht werden dürfe — er sagt: *δώσετε γὰρ πᾶσιν αἱρετικοῖς κατὰ τὴν τοῦ ποτε λεγομένου Ῥητορίου ἔννοιαν ἀσεβεστάτην, οὗ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν*. Hier schwankt offenbar die Auslegung des wichtigsten Wortes *δώσετε*, es kann heißen: ihr werdet allen Häretikern (etwas) zugeben, einräumen — oder auch: ihr werdet allen Häretikern (etwas) beitragen, was sie für ihre Irrlehren benutzen können; vielleicht auch: ihr werdet euch allen Häretikern ergeben, hingeben, nach der Sinnesart des Rhetorius; unbekannt bleibt uns die Person des *λεγόμενος Ῥητόριος*, und von einer Parthei desselben ist gar nicht die Rede. — Möglich, daß diese Stelle allein sogleich den Phi-

ie es als eine unnütze Mühe betrachten, in den heil. Schriften nach einer höheren Einsicht zu suchen, besonders da Gott von dem Christen weiter nichts verlange,

---

laster veranlaßte, eine Parthei der Rhetorianer zu creiren, von denen er de Haeres. cap. 91. sagt: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam, qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire et neminem errare ex eis, sed ambulare bene omnes illos, et male eos non credere sentiebat. Fabricius in seiner Ausgabe des Philaster S. 173 vermuthet, es sey unter dem Rhetorius der Rhetor Themistius verborgen, der in der 12. Rede an Valens und in der 5. an Jovian sage: die Gottheit sey so weit entfernt, an der Verschiedenheit der Meinungen über göttliche Dinge Mißfallen zu haben, daß sie sich vielmehr daran ergötze. Dieselbe Lehre trage auch Symmachus bei Prudentius II, 772. vor. Allein die Beziehung auf Themistius ist gekünstelt, und insofern Athanasius die letzte Quelle der Sache ist, chronologisch unhaltbar. Weiter werden mit Berufung auf Philaster die Rhetorianer erwähnt von Augustin de haeres. cap. 72. t. VIII. p. 17. und vom Verfasser des Prädestinatus haeres. 72. Augustin findet es unbegreiflich, daß Leute, wie die Rhetorianer von Philaster beschrieben werden, wirklich existirt haben sollten; er meint, allen Häretikern Wahrheit beilegen und Recht geben sey ita absurdum, ut incredibile videatur. Allerdings als bestimmte Parthei, gebildet durch einen Rhetorius, können die Rhetorianer möglicherweise blos durch Philaster aus der mißverstandenen Stelle des Athanasius in die Ketzergeschichte gebracht seyn, auch wird schwerlich je irgend jemand schlechthin die Behauptung aufgestellt haben, alle Häretiker hätten Recht und keiner irre; aber nicht unwahrscheinlich ist, daß schon im christlichen Alterthum der Gedanke ausgesprochen wurde und bei Einzelnen Beifall fand: es liege doch allen verschiedenen Häresieen, allen abweichenden religiösen und christlichen Denkarten irgend eine Wahrheit, ein menschliches Bedürfniß zum Grunde, nur dadurch seyen sie entstanden und insofern hätten sie auch alle ein gewisses Recht; es komme überhaupt in der Religion nicht sowohl auf die Begriffsbestimmung, das Trennende, als auf die That und Gesinnung, das Einigende, an. Dieß mag die gemeinsame Denkart der Leute gewesen seyn, die man unter der Bezeichnung Rhetorianer und Gnosimachen als besondere Parthei zusammenfaßte. Es können darunter wirkliche dogmatische Indifferentisten

als gute Werke, so daß es also viel besser sey, wenn jemand ein einfach frommes Leben führe, als neugierig forsche. — Die Thnetopsychiten a) (Cap. 40) sind Menschen, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen und behaupten, die Seele der Menschen, nicht besser als die der Thiere, vergehe mit dem Körper. — Die Christolyten b) (Cap. 41) haben ihren Namen davon, daß sie Christum gleichsam auflösen, seine menschliche Natur zerstören, indem sie die Meinung aufstellen, Christus habe nach der Auferstehung seinen beseelten Körper auf der Erde zurückgelassen, und sey blos der Gottheit nach gen Himmel gefahren. — Die Ethnophronen (Cap. 42) sind solche, die bei christlicher Rechtgläubigkeit heidnischen Aberglauben nähren und heidnische Gebräuche beobachten, z. B. Wahrsagerei, Sterndeuterei, Besprechungen, Beobachtungen gewisser Zeiten u. dergl. Ihnen wird eine höchst ausführliche

oder auch solche gewesen seyn, die über Lehrunterscheidungen nur milder dachten, als die meisten Zeitgenossen. Man vergl. über die Gnosimachen auch Neanders K. Gesch. B. II. Abtheil. 3. S. 1468—70.

a) Die Thnetopsychiten waren vermuthlich nicht so gefährlich, als der Name lautet. Sie leugneten wahrscheinlich nicht die Unsterblichkeit überhaupt, sondern behaupteten nur, indem sie den Menschen in dreifacher Beziehung als Geist, Seele und Körper auffaßten, im Sinne der ältesten griechischen Kirchenlehrer, daß die Psyche (was auch allein in ihrem Namen liegt) an und für sich sterblich sey. Vergl. Olshausen Antiquissimorum eccles. graecae patrum de immortalitate animae sententiae im königsberg. Osterprogr. v. 1827. u. meine Anzeige davon Stud. u. Krit. B. 1. Hft. 2. S. 425. Uebrigens werden diese Thnetopsychiten auch sonst erwähnt. Vergl. Du Cange Glossar. med. et inf. Graecit. t. I. p. 496.

b) Ueber die Christolyten s. ebenfalls Du Cange S. 1763, wo im Wesentlichen dasselbe über sie gesagt ist nach dem Auctor de init. haereseon. Num. 93. Ioh. Damasc. de haeres. 90. 92. und dazu die Anmerkungen von Le Quien t. 1. p. 108.

und namentlich in die einzelnen Puncte heidnischer Denkart eingehende Bestreitung entgegen gesetzt. — Die Parermeneuten a) endlich (Cap. 43) sind falsche Schriftausleger, welche die biblischen Stellen nach einem vorgesetzten Zweck und um gewisse häretische Lehren zu bestätigen, verdrehen und nicht ohne Hartnäckigkeit für ihre Auslegungen streiten. Diese verschiedenen Denk- und Handlungsweisen constituirten natürlich großentheils keine besonderen religiösen Gemeinschaften; es waren blos hie und da zerstreute religiöse oder geistige Erscheinungen, die aber Nicetas, um die Ketzerreihe zu vergrößern, nach dem Vorgange des Johannes von Damascus b) als selbstständige Häresieen behandelte.

Das fünfte Buch in 70 Capiteln c) polemisirt vorzüglich gegen die arianischen Partheien. Hier sind nun fast durchgängig die älteren orthodoxen Lehrer benutzt und es findet sich äußerst wenig Neues. Nur bisweilen kommt eine geschichtliche Seltenheit vor, die aber keine besondere Bedeutung hat, z. B. eine Nachricht über die äußere Erscheinung des Arius u. dergl. d). Die folgenden Bücher bis zum neunten verbreiten sich in gleicher Weise über Macedonianer, Apollinaristen, Nestorianer und Eutychianer. Das zehnte und die folgenden Bücher bis zum vierzehnten behandeln die Verzweigungen des Monophysitismus mit Beziehung auf alles, was

a) Die Ethnophronen und Parermeneuten bedürfen keiner besonderen Erklärung. Von dem Fortwirken heidnischer Elemente unter den damaligen Griechen ist oben schon gesprochen. Beiderlei Arten von Menschen werden auch erwähnt von dem Auctor de init. haeres. Num. 94 u. 97. Du Cange Glossar. Graec. p. 351 u. 1120. Indeß geben die Artikel bei Du Cange nichts, was nicht bei Nicetas stünde.

b) Vergl. Ioh. Damasc. de haeres. Num. 87. 90. etc. Opp. ed. Le Quien. t. 1. p. 108 sqq.

c) Pag. 149—180.

d) Cap. 1. pag. 150 u. 151.

in Schriften und auf Synoden gegen diese Partheien ausgesprochen war. Dann folgen die Monotheleten, Bilderstürmer, Armenier, Paulicianer, Bogomilen und Muhammedaner oder Agarener, d. h. die von der Hagar Abstammenden. In dem Abschnitt gegen die Muhammedaner ist auch die Art und Weise vorgezeichnet, die damals beim Uebertritt vom Islam zum Christenthum beobachtet wurde. Die Abschwörungsformeln sind zum Theil merkwürdig, enthalten aber auch grobe Entstellungen des muhammedanischen Glaubens a). Im 21. und 22. Buche werden die Streitigkeiten mit den Lateinern über die bekannten Differenzpuncte, besonders über den Ausgang des heil. Geistes und das Brod im Abendmahl durchgearbeitet, und in den folgenden Büchern vom 23. an die theologischen Kämpfe, die seit dem elften Jahrhundert innerhalb der griechischen Kirche selbst vorgekommen waren. Aus diesen Büchern, wenn sie uns vorlägen, könnten wir wohl noch am meisten lernen.

Es ist nun wohl die damalige Zeit der griechischen Kirche in dogmatischer Beziehung hinlänglich geschildert, um zu dem Manne überzugehen, der die nächste Veranlassung zu dieser Abhandlung gegeben hat und den wir nun noch genauer betrachten werden.

---

a) Lateinisch ist dieses Stück des 20. Buches mitgetheilt in der Biblioth. Patr. max. t. XXV. p. 186—188. und anderwärts, siehe oben. Es wird hier z. B. als Bestandtheil des muhammedanischen Glaubens in der Lehre von der künftigen Seligkeit angegeben: Saracenorum tam masculorum quam foeminarum aetates eiusdem cum coelo magnitudinis, membra autem cubitorum quadraginta, cum citra satietatem coram Deo venerea exercebunt, quia Deus, ut ait ille, nullo pudore suffunditur.

3. Nicolaus von Methone.

Dieser Mann war Bischof in Methone a), dem heutigen Modon, welches in den Tagen der Befreiung Griechenlands wieder so berühmt geworden ist. Leider sind seine Lebensumstände für uns beinahe ganz in Dunkel gehüllt. Seine Blüthe fällt vermuthlich in die Mitte und in die andere Hälfte des zwölften Jahrhunderts; er nahm im J. 1166 an einer Synode Theil, auf welcher die Lehre der Deutschen über die Gottheit Christi für rechtgläubig erklärt wurde. Wir kennen ihn fast nur als Schriftsteller, und auch als solchen nur unvollständig, und etwas genauer erst in der neuesten Zeit b). Wie

---

a) Unter den verschiedenen Städten dieses Namens ist hier an Methone in Messenien zu denken. Das Bisthum dieser Stadt stand unter dem Metropoliten von Patras. In geographischer Beziehung ist über Methone besonders zu vergleichen unter den Aelteren Le Quien Oriens christian. tom. II. p. 179 und 180. und 228—232; und unter den Neueren Mannert Geogr. Th. VIII. p. 543. Mehreres Andere siehe bei Boemel in der Praefat. ad Nic. Refutat. pag. XII. Le Quien führt mit beigefügten Lebensnotizen die bekannten Bischöfe von Methone auf, und unter diesen als den dritten unsern Nicolaus, dem er als Blüthezeit die zweite Hälfte des 12. Jahrh. anweist, und Abhandlungen über das Abendmahl und den Ausgang des heil. Geistes gegen die Lateiner zuschreibt.

b) Nicolaus von Methone gehört zu den dunkleren Personen der griechischen Kirchengeschichte, über deren Leben und Schriften die ausgezeichnetsten kirchlichen Litterar-Historiker nicht einig sind. Wenn erst alles, was den Namen des Nicolaus trägt, gedruckt wäre, hätten wir festere Bestimmungspuncte. Gegenwärtig könnte nur der sicherer urtheilen, der alles in der Handschrift gelesen. Da mir dieß nicht vergönnt war (das meiste Handschriftliche befindet sich auf der boblejanischen Bibliothek), so muß ich mich darauf beschränken, Fremdes zu berichten und meine eigene Meinung bescheiden anzudeuten. Es handeln aus-

es überhaupt in der damaligen Zeit lag, so scheint auch er eine besondere Neigung zur theologischen Polemik ge-

führlicher über Nicolaus Cave Histor. liter. tom. II. p. 159 u. 253. Oudinus Commentar. de scriptor. eccl. tom. II. p. 854—857. Le Quien Oriens christian. t. II. p. 230. s. oben. Fabricius Biblioth. graec. vol. X. p. 294. der älteren Ausg. u. vol. XI. p. 290. der Ausg. v. Harleß, und zuletzt Boemel in der Vorrede zur Refutatio p. XII. sqq. Cave nimmt, wiewohl etwas schwankend, zwei Nicolaos von Methone an und deutet selbst darauf hin, es könnten drei Männer dieses Namens gelebt haben. Wenigstens schließt er sich an die Behauptung des Leo Allatius de perpet. consensione eccles. or. et occid. Lib. II. cap. 10. §. 2. p. 627. an: plures fuisse, qui sub hoc nomine latent scriptores, wobei jedoch zu bemerken, daß auch Leo Allatius, der sich besonders auf einen Ausdruck des Nicephorus Philosophus (προσῆτε τῷ σοφῷ διδασκάλῳ Νικολάῳ λάμψαντι νέῳ Μεθώνης) beruft, seiner Sache nicht ganz gewiß ist. Den älteren Nicolaus, Bischof von Methone in Messenien, setzt Cave ins J. 1090 und schreibt ihm die Abhandlungen über das Abendmahl und über den Ausgang des heil. Geistes gegen die Abendländer zu; dem jüngeren Nicolaus, Bischof von Methone in Macedonien, weist er das J. 1196 an, und giebt ihm als Verfasser die Theologia de S. Trinitate und etwa auch die Refutatio gegen Proclus. Oudin zeigt sich entschlossener als Cave, und setzt die Blüthezeit des Nicolaus geradezu ins J. 1080—90 in die Periode des Theophylact, Erzbischof von Bulgarien, und des Nicetas, Metropolit von Heraklea, an welchen letzteren Nicolaus theologische Fragen stellte, die ihm Nicetas auflöste. Oudin stützt sich dabei (wie mir scheint, nicht mit vollkommener Evidenz, denn was bürgt dafür, daß der Nicolaus von Methone, welcher jene theologischen Fragen gestellt, identisch sey mit dem Schriftsteller dieses Namens?) auf Handschriften der bodlejanischen Bibliothek, namentlich den Codex Baroccianus 215, worin Num. 1. Nicolai Meth. Episc. Tractatus de Processione Spirit. S. und dann Num. 2. Nicetae Heracl. Archiepisc. Responsiones ad varias quaestiones Nicol. Methon. enthalten seyen. Außer drei Tractaten über den Ausgang des heil. Geistes leitet Oudin von Nicolaus von Meth. ab eine Abhandlung über das Abendmahl, welche auch gedruckt ist in dem Auctar. Bibliothecae v[illegible] Patr. Ducaeanum tom. II. oder Bibliothecae veterum Patrum tom.

bt zu haben. Er verfaßte mehrere Controversschrif-
t gegen die Lateiner, namentlich über den Primat des

---

sec. Graecolatinus. Paris. 1624. p. 272. und die Refutatio gegen Proclus, deren verschiedene Handschriften er angiebt, so weit sie ihm bekannt sind. Fabricius setzt den Nicolaus ins 12. Jahrhundert und schreibt ihm eine Abhandlung über das Abendmahl, über den Primat des Papstes, zwei über den Ausgang des heil. Geistes, die Widerlegung des Proclus und etwa auch noch einen zweiten kleinen Tractat über das Abendmahl zu. Boemel theilt die Worte des Fabricius mit, ohne etwas Eigenes aufzustellen. — Ich zweifle kaum, da der Name Nicolaus bei den späteren Griechen ein so gewöhnlicher ist (man sehe nur die vielen Nicolaos, die allein Fabricius in den bezeichneten Stellen der Bibliothek als Schriftsteller anführt), daß es mehrere Männer, die Nicolaus hießen, unter den Bischöfen von Methone wird gegeben haben. Aber dazu scheint mir bis jetzt kein zureichender Grund vorhanden, die Schriften, die den Namen des Nicolaus tragen, verschiedenen Verfassern zuzuschreiben; wenigstens sprechen die Gelehrten, die das Handschriftliche genauer kannten, nicht von einer entschiedenen Geistes- oder Stilverschiedenheit unter den einzelnen Schriften, und was ich selbst gelesen habe, die Widerlegung des Proclus, die theolog. Fragen und Antworten, und die kleine Abhandlung über Leib und Blut Christi im Abendmahl, welche in dem tomus secundus Graecolatinus Bibliothecae vet. Patr. Par. 1624. p. 272. steht — diese drei Schriften sind von der Art, daß sie mit aller Zuversicht einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden können. Es würde sich also nun fragen, in welche Zeit wir den Nicolaus von Methone, welcher der Verfasser der auf uns gekommenen, großentheils polemischen Schriften ist, zu setzen haben? Nach allen Angaben in die zweite Hälfte entweder des 11. oder des 12. Jahrhunderts. Ich meinerseits möchte nun für das letztere stimmen, da wir eine Notiz haben, daß ein Nicolaus von Methone auf einer 1166 gehaltenen Synode anwesend war, und da auch in dieser Periode die Polemik zwischen Morgenland und Abendland, die wir unsern Nicolaus fast in allen Schriften üben sehen, vorzüglich im Gange war. Die bezeichnete Synode war unter der Regierung Kaiser Manuel I., wie es scheint, zu Constantinopel versammelt und erkannte die Lehre der Deutschen de natura divina als orthodox an; unter den vielen ausgezeichneten Prälaten, die hier gegenwärtig wa-

Papstes, über den Ausgang des heil. Geistes und über das ungesäuerte Brod im Abendmahl. Die wichtigste unter den polemischen Schriften des Nicolaus aber ist die Widerlegung der Institutio theologica des Platonikers Proclus, welche, nebst einer kleineren bisher ungedruckten Schrift, im J. 1825 auf Anregung Creuzers durch Herrn Director Voemel in Frankfurt a. M. herausgegeben worden ist a). Wir glauben unsererseits

---

ren, findet sich auch die Unterschrift des Nicolaus von Methone, und diese Angabe ist um so zuverlässiger, da ein schön geschriebenes Exemplar der Synodalbeschlüsse mit den eigenhändigen Unterschriften der Bischöfe bis in die spätere Zeit vorhanden war, so daß Leo Allatius darüber ganz genaue Nachrichten geben konnte. Vergl. De Ecclesiae occident. et oriental. perpetua consensione Lib. II. cap. 12. §. 4. pag. 689 u. 690. Dieß scheint mir bis zur möglichen Entdeckung einer noch genaueren Spur der sicherste Haltpunct zu seyn. Uebrigens hat die Entscheidung immer nur ein untergeordnetes Interesse.

a) *Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ.* — Nicolai Methonensis Refutatio institutionis theologicae Procli Platonici. Primum edidit annotationemque subiecit I. Th. Voemel, Rector et Prof. Gymnas. Francof. Francofurti ad Moen. in officina Broenneriana. 1825. XVIII. u. 257 S. 8. Es ist der vierte Theil der Initia Philosophiae et Theologiae Platonicae herausgeg. von Creuzer. Hr. Dir. Voemel bediente sich für die Ausgabe dreier Handschriften von der leidner und einer Handschrift von der münchner Bibliothek, worüber er in der Vorrede ausführlich Nachricht giebt. Außer der größeren Schrift des Nicolaus von Methone gegen Proclus hat Hr. Direct. Voemel in zwei Programmen des frankfurter Gymnasiums von den J. 1825 u. 26 auch noch ein kleineres Anekdoton desselben Schriftstellers abdrucken lassen: Nicolai Meth. Anecdoti Pars I et II. Es sind theils philosophische Fragen und Antworten, die sich auf heidnische Einwendungen gegen christliche Dogmen beziehen, theils weitere Ausführungen der Lehren von Gott, von der Weltschöpfung und von Christo. Die Manier, dogmatische und philosophische Gegenstände in Frage und Antwort zu behandeln, findet sich auch bei den älteren grie-

en Dank für die auf den Abdruck dieser Anekdota ver-
endete mühevolle Sorgfalt nicht besser abtragen zu
nnen, als wenn wir die bekannt gemachten Schriften
r die Kirchen- und Dogmengeschichte nutzbarer zu ma-
en suchen.

Die Schrift des Nicolaus von Methone gehört ohne
weifel zu den vorzüglichsten Arbeiten jener Zeit, wenn
eich wir derselben nicht das Lob zuerkennen möchten,
elches der von Voemel angeführte Jac. Gaffarelli
sehr starken Ausdrücken ihr spendet a). Es fehlt dem

chischen Kirchenlehrern. Ich besitze unter andern solche unge-
druckte ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις von dem Vorbild des Nicolaus
von Methone, von Gregorius von Nazianz, die ich mir
aus einer palatinischen Handschrift abgeschrieben habe und gele-
gentlich bekannt machen werde. Der erste Theil des Anekdoton,
von dem wir hier sprechen, behandelt die Lehre von Gott, be-
sonders als Schöpfer, vom Logos, von der Trinität nach kirch-
lichen Bestimmungen. Am wichtigsten für die Dogmengeschichte
ist die Erörterung über den Erlösungstod Christi S. 30—34.
Der zweite Theil fährt in der Lehre von Christo fort, besonders
von der geschichtlichen Seite, giebt Erörterungen über die Auf-
erstehung Jesu zur Beseitigung von Zweifeln, geht dann auf
die Vereinigung der beiden Naturen über, erläutert sehr aus-
führlich die kirchlich-technischen Ausdrücke S. 4 ff. und bestrei-
tet monophysitische Partheien S. 11 ff. Zum Schluß folgt noch
eine Auseinandersetzung über das höchste Gut und Uebel. S.
16—28. Wir werden auf das Wichtige in diesen Programmen
bei der Charakteristik des Nicolaus die geeignete Rücksicht neh-
men.

a) Er sagt von dem Buche: Nullum aurum illo pretiosius in-
veni — und nachdem er den wesentlichen Inhalt desselben an-
gedeutet: Remque tam arduam argumentis tractat platonicis,
quo fit, ut Platonicum secta fuisse illum facile credam, quod
etiam facile percipitur ex totius libri contextu. Quae cum
exornasset innumeris floribus atticis, altissimisque literaturae
doctrinis, tandem feliciter explicit 190 (in den meisten Hand-
schriften 198) capitibus etc. Voemel. Praefat. pag. XVI et
XVII.

Nicolaus nicht an manchen geistvollen, scharfsinnigen und auch für seine Zeit wohl ausgedrückten Gedanken, aber es fehlt ihm an Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit. Er schließt sich fast überall an die Alten an. Die kirchliche Bestimmung ist ihm einzige Richtschnur und unverbesserlicher Ausdruck der Wahrheit, und er betrachtet die Kirchenlehre in allen Beziehungen als die wahre Mitte zwischen den falschen häretischen Gegensätzen a). Doch hat seine Philosophie bisweilen etwas Lebendigeres, als die seiner Zeitgenossen, und besonders ist an ihm zu rühmen, daß er sehr häufig, wenn gleich auf eine zu dogmatisirende und vielfach künstelnde Art, die Dogmen auf die Schrift zurückzuführen sucht und exegetisch verfährt b). Die Führer, die sich Nicolaus hauptsächlich gewählt hat, sind Gregorius von Nazianz und Dionysius der Areopagite; dieß leuchtet nicht blos aus seinen Grundsätzen hervor, sondern auch aus den vielfachen, immer durch die ehrenvollsten Prädicate eingeleiteten, Anführungen aus ihren Schriften. In der Lehre von Gott folgt er ganz ihrem Vorgang, theils in den Begriffen, theils auch im Ausdruck. In Vergleichung mit dem Areopagiten ist jedoch seine Klarheit, Einfachheit und Präcision sehr anzuerkennen. Im Ganzen ist der Ausdruck den behandelten Gegenständen angemessen; nur daß er trotz seiner eigenen Warnung vor Wiederholungen c), doch häufig in diesen Fehler verfällt.

---

a) So sagt er z. B. Anecdot. P. II. p. 14: ἡ ἀλήθεια, τοῦτ' ἔστιν ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος, τὴν μεσότητα ἑαυτῆς πανταχοῦ διασώζουσα. Und S. 15: Ἆρ' οὖν, ὅπερ ἐλέγομεν, μέση μεμένηκεν ἀμφοτέρων καὶ ἀκίνητος ἡ ἀλήθεια. Ein ähnlicher Ausspruch auf derselben Seite etwas weiter unten.

b) Z. B. Anecdot. P. I. S. 27—30. S. 14—23 u. a.

c) . . . οὐ δεῖ πολλάκις παλιλλογεῖν. Refutat. p. 34.

Veranlassung und Zweck seiner Schrift giebt Nicolaus gleich zu Anfang a) mit folgenden Worten an: „Zu verwundern ist es nicht, wenn Hellenen, welche die menschliche, durch Christum aufgehobene Weisheit suchen, wie Paulus, der göttliche Apostel, sagt, die wahre Weisheit, die unsrige nämlich, für Thorheit halten, und sich in ein breites Lachen über uns ergießen, die wir den Glauben an einen Gekreuzigten bekennen und ungelehrte Männer und Fischer als unsre Lehrer bezeichnen; denn sie sind sinnliche Menschen nach dem Ausdruck des Apostels und vernehmen nichts vom Geiste Gottes, ihr Sinn ist verdunkelt durch Irrthümer und so können sie das helle Licht der Wahrheit nicht schauen. Aber wundern möchte man sich wohl allerdings, wie selbst einige, die innerhalb dieser unserer Gemeinschaft sich befinden, die durch den Beruf in Christo reich geworden sind, die Gnade empfangen und die göttlichen Geheimnisse gekostet haben, nachdem sie nun auch an der profanen Bildung (τῆς ἔξω παιδείας) Theil genommen oder dieselbe vielleicht nur mit den Fingerspitzen berührt haben — wie diese das Fremde über das Unsrige setzen können, indem sie das Klare, Einfache und Ungeschmückte der christlichen Lehre als etwas Gemeines verschmähen, das Schimmernde, Räthselhafte und Geschmückte des Heidenthums dagegen als wahrhaft ehrwürdig und als ächte Weisheit vergöttern, und jenes treffende Wort nicht hören wollen: „„Das Klare ist wahre Weisheit, nicht das Unklare;““ daher begegnet es ihnen auch, daß sie vielfach Anstoß nehmen, von dem rechten Glauben abweichen und durch die Macht sophistischer Rede verführt in gotteslästerliche Irrlehren verfallen. Damit nun dieses nicht auch vielen meiner Zeitgenossen begegnen möchte, habe ich in Er-

a) Refutat. pag. 1 sqq.

wägung, wie mancher die Schrift des Lyciers Proclus, θεολογικὴ στοιχείωσις betitelt, besonderer Aufmerksamkeit werth achtet, es für ein Bedürfniß gehalten, die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitt dieses Buches mit einer Widerlegung sorgfältig anzuzeigen, und den listig hervorgebrachten und kunstvoll verhüllten, dadurch aber den meisten sich entziehenden Irrthum aufzudecken." Aus dieser Stelle ergiebt sich, daß damals gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in Griechenland die Schriften der heidnischen Platoniker von den Christen noch fleißig gelesen wurden und daß namentlich die theologische Vorschule des im J. 485 gestorbenen Proclus [a]) viele Verehrer fand, welche dadurch in ihren eigenthümlich christlichen Ueberzeugungen wankend gemacht werden konnten. Das frühere Verhältniß der platonischen Philosophie zum Christenthum ist bekannt; die innere Verwandtschaft von beiden bewirkte theils eine gewisse Wechselwirkung und Annäherung, theils auch einen um so feindseligeren Gegensatz. Die aristotelische Philosophie, welche früher schon mehrmals mit dem Christenthum verschmolzen worden und dem christlichen Platonismus entgegen getreten war, hatte in der griechischen Kirche zuletzt hauptsächlich an Johannes von Damascus einen warmen Verehrer gefunden, und trug unter den Abendländern, deren Geistesrichtung sie mehr

a) Ueber Proclus ist, außer Fabricius Bibl. gr. vol. VIII. p. 455. der älter. Ausg. u. vol. IX. p. 363. der harlessischen, ganz besonders Creuzer in den Prolegomenen zu zwei Bänden der Initia Philosophiae et Theologiae Platonicae. Francof. 1820—22. zu vergleichen, und zwar zur Pars prima, worin des Proclus Commentar zu Platons Alcibiades, und zur Pars tertia, worin dessen Institutio theologica abgedruckt ist. Dieses letztere speculativ wichtige Werk ist es, welches Nicolaus vom kirchlichen Standpunct bestreitet.

zusagte, im Verlauf des zwölften Jahrhunderts den Sieg über den Platonismus davon. Aber trotz dem, daß Johann von Damascus für die griechische Kirche normaler Dogmatiker wurde, wirkten hier die Lehren Plato's und besonders der neueren Platoniker immer noch mit überwiegender Kraft fort, und selbst unser Nicolaus, der einen dem Christenthum feindlichen Neuplatoniker bestreitet, zeigt sich doch zugleich in manchen Beziehungen als ein platonisirender Christ und entlehnt weit mehr aus der platonischen Philosophie, als aus irgend einer andern. Der Platonismus war häufig mit einer heidnischen Denkart verschwistert und konnte dieser zur Rechtfertigung und Stütze dienen, indem er ein glänzend idealisirtes Heidenthum dem unscheinbaren Christenthum gegenüber als etwas viel Höheres und Herrlicheres darstellte. Der Gefahr, die von diesen vereinigten geistigen Mächten dem Christenthum drohte, will Nicolaus begegnen, und er bestreitet daher eben sowohl den Platonismus, als den durch diese Philosophie unterstützten Ethnicismus. Seine Polemik ist nicht gerade immer vorzüglich. Sie besteht häufig nur darin, daß er den speculativen Behauptungen seines Gegners die Kirchenlehre positiv entgegenstellt, statt daß er in diese Behauptungen selbst hätte eingehen und wo möglich das innerlich Unhaltbare derselben hätte zeigen sollen. Indeß finden wir bisweilen auch eine tiefer in die Sache eindringende Polemik und feine Bemerkungen. Uns kann für den gegenwärtigen Zweck das, was Nicolaus, wenn auch scharfsinnig, gegen platonische Sätze einwendet, weniger interessiren, als seine positiven Lehren, in sofern sie uns einen griechischen Theologen des 12. Jahrhunderts vergegenwärtigen.

Nicolaus dringt auf die nothwendige Einheit des schöpferischen Grundprincips aller Dinge und bemerkt a),

a) Refutat. pag. 80.

daß eben aus der Annahme mehrerer Grundursachen die Vielgötterei a) entsprungen sey, „denn wenn es viele schöpferische Principien giebt, so giebt es auch viele Götter; wir aber, die wir einen Gott verehren, bekennen auch nur eine Ursache aller Dinge, sowohl der einfachen, als der zusammengesetzten, welche alles hervorbringt nach ihrer vollkommenen und überschwänglichen Macht.“ Eine mehr dialektische Widerlegung des Polytheismus giebt Nicolaus b) mit den Worten eines älteren Kirchenlehrers, des Märtyrers Eustratius, der den Heiden das Dilemma vorlegte: „Wenn die Gottheiten ungleich sind, so können ja die niedrigeren auf die höheren und so durch Verknüpfung mit einander, wie durch eine Kette, alle auf das Eine, von dem sie ausgegangen sind, zurückgeführt werden; wenn sie aber nicht verschieden und sich an Wesen und Macht vollkommen gleich sind, wozu soll man denn von Vielen sprechen und nicht vielmehr von Einem, wie wir denn auch nur eine überwesentliche und wesensgleiche Einheit bekennen.“

Bekanntlich ist es eine von der frühesten Zeit an in der christlichen Gemeinschaft herrschende, durch die schroff polemische Stellung des Christenthums gegen das Heidenthum hervorgerufene Anschauungsweise, alle heidnischen Religionen, ohne Sichtung des ursprünglich Guten und der falschen Zuthat, als eine finstere Dämonenerfindung zu betrachten und in den Göttern der Heiden leibhaftige böse Geister zu sehen. Es ist interessant zu

---

a) Bisweilen bekämpft Nicolaus den Polytheismus auch durch Spott, z. B. S. 161. Mehrmals führt er den Ausspruch eines ungenannten Schriftstellers an: „Die Götter, welche Himmel und Erde nicht gemacht haben, mögen zu Grunde gehen!“ S. 167. 179.

b) Refutat. pag. 128.

emerken, wie Nicolaus diese Vorstellung auch philoso-
hisch zu begründen versucht. Von dem Satze ausge-
end, das absolut Eine und Gute seyen eins, sagt
r a): „Die vielen Götter, in wiefern es viele sind,
nd von dem Einen und unter sich selbst verschieden; in
weit sie aber verschieden sind, haben sie auch keinen
Theil an der Einheit und ermangeln des Guten, sie
nd also nicht vollkommen gut. In sofern sie aber
icht vollkommen gut sind, sind sie schlecht, wie wir
vissen, daß die Dämonen aus guten Naturen durch
reie Selbstbestimmung schlechte geworden sind; wes-
alb auch der Prophet b) sagt: die Götter der Heiden
nd Dämonen." Nicolaus hat darin vollkommen recht,
aß dem Göttlichen, wie es im Heidenthum aufgefaßt
vurde, die wesentliche, die Offenbarungsreligion so hoch
uszeichnende, Idee der Heiligkeit fehlt, und daß
ie unsittlichen Götter des Heidenthums häufig reizende
Vorbilder der Sünde wurden; allein seine Beweisfüh-
ung und jene Vorstellung der heidnischen Götter als
virklicher Dämonen schreibt denselben eine übersinnliche
Realität zu, welche sie nach der reineren Lehre sowohl des
lten als des neuen Testaments c) durchaus nicht haben.

Einige schöne Entwickelungen in Beziehung auf die
ehre von Gott, aber auch mehr in einer polemischen
Weise gegen heidnische Philosophie, finden sich in dem
leineren Anekdoton des Nicolaus, welches Herr Dir.
Voemel besonders herausgegeben hat d). Hier wird

a) Refutat. pag. 26. — b) Psalm 96, 5. — c) 1 Kor. VIII, 4.

d) Abgesehen von dem dogmatisch Bedeutenderen giebt Nicolaus bisweilen auch etwas, was historisches Interesse hat. So ist z. B. in dem kleineren Anekdoton Pars II. S. 11—15. eine ausführliche Nachricht über die Monophysiten Severus und Julian von Halicarnaß, deren Lehren und Partheien enthalten, welche von den Kirchenhistorikern sehr berücksichtigt zu werden verdient.

gleich von Anfang die Frage aufgeworfen: „Ob es unmöglich sey, daß Gott seyn könne, ohne etwas zu schaffen? Und wie Gott seyn könne, wenn die Welt ungeschaffen sey, wie es Einigen dünke?" Zunächst wird darauf eine Antwort von dem Standpunct heidnischer Philosophie gegeben, worin besonders das Ewige und Zeitlose der göttlichen Thätigkeit hervorgehoben und unter andern gesagt ist: „Gott hat weder geschaffen, noch wird er schaffen in der Zeit, da er nichts Fließendes (Veränderliches) hat, sondern ewig dasselbe wirkt durch seine vollkommene und unwandelbare Macht und Wirkungskraft." Da nun aber in dieser philosophischen Erwiederung ausschließlich die Nothwendigkeit eines ewigen göttlichen Wirkens hervorgehoben ist ohne Anerkennung der eben so wesentlichen göttlichen Freiheit, so daß die göttliche Thätigkeit gleichsam als eine Naturnothwendigkeit erscheint; so fügt Nicolaus noch eine Berichtigung vom christlichen Standpuncte aus hinzu, worin er unter andern S. 10 sagt: „Die Macht Gottes ist allerdings unwandelbar, sie bedient sich aber ihrer Wirkungen, so weit sie will. Nicht vermöge einer Veränderung der Macht hat das Wirken Gottes einen Anfang oder ein Ende, wie die obige Antwort besagt, sondern vermöge des Hervortretens und Zurückziehens. Denn wenn bei zurückgezogener Wirkungskraft Gott sich der ruhenden Macht nicht mehr bedienen könnte, so wäre dieß eine Vernichtung derselben; wenn er aber stets, sobald er will, dieselbe Wirkungskraft kann hervortreten lassen, so wird die Wirkungskraft Gottes nicht zerstört, wenn sie sich zurückzieht, denn etwas anderes ist Vernichtung, etwas anderes Zurückziehen."

Die andere Frage, die sich Nicolaus S. 10 aufwirft, ist die: „Ob Gott durch sein bloßes Seyn und nicht durch sein Wollen schafft, ebenso wie z. B. das Feuer durch sein bloßes Daseyn wärmt?" Auch hier wird zu-

erst eine ἀπόκρισις ἑλληνικὴ πρὸς Χριστιανούς, und dann ein ἔλεγχος τῆς ἀποκρίσεως οὐκ ὀρθῶς γεγενημένης gegeben. In der ersten wird geltend gemacht, daß bei Gott nicht wie bei uns Seyn und Wollen verschieden, sondern vollkommen identisch seyen, „denn was Gott ist, das will er auch, und was er will, das ist er auch, und es ist durchaus keine Trennung in Gott, weil er den Grund des Seyns in sich selbst hat. Aber man muß auch nicht glauben, daß Gott durch das bloße Seyn schaffe, wie das Feuer wärmt; denn wenn es auch dem Feuer wesentlich ist zu wärmen, so hat es doch die Wärme zugleich als eine ihm zugekommene (als etwas ihm Mitgetheiltes), Gott aber hat nichts auf diese Weise." In der Berichtigung wird dann auch wieder das wichtige Moment der göttlichen Freiheit im Schaffen hervorgehoben, indem es unter andern S. 12 heißt: „Wenn das Schaffen eine Sache der göttlichen Macht ist, so ist die Bestimmung über das Wieviel, welcher Art und Wann des Schaffens eine Sache des göttlichen Willens; es ist offenbar, daß wie das Schaffen an und für sich von dem solcherlei, so viel und zu einer bestimmten Zeit Schaffen verschieden ist, eben so ist auch das Seyn von dem Wollen verschieden."

Die positiven Behauptungen, welche Nicolaus über das Wesen und die Eigenschaften Gottes aufstellt, zeigen hinlänglich, daß er einer Zeit angehörte, wo in der griechischen Kirche an die Stelle des originellen Lebens überlieferte Satzungen und festbestimmte Formeln getreten waren. Doch ist es nicht uninteressant zu sehen, auf welche theologische Behauptungen damals das höchste Gewicht gelegt wurde, und welche unter den älteren Auffassungsweisen vorherrschte. Wir finden, was wohl einmal einer genaueren Entwickelung werth wäre, im christlichen Alterthum eine dreifache Be-

handlungsart der Lehre von Gott, eine rein verständige, welche eine erschöpfende Erkenntniß des göttlichen Wesens in Begriffsbestimmungen behauptet, eine rein mystische, welche eine eigentliche Erkenntniß Gottes überhaupt läugnet, und das Göttliche als etwas Ueberschwängliches und Bestimmungsloses, als das prädicatlose Absolute betrachtet, und eine über beide sich erhebende vernünftige, welche eine wahre und wesentliche Erkenntniß Gottes aus der Offenbarung und Vernunft annimmt, aber dabei der Schranken endlichen Denkens, des Bildlichen, Symbolischen und Inadäquaten in der Erkenntnißweise des Menschen sich bewußt bleibt. Die erstere Auffassungsart repräsentirt Eunomius, die zweite Dionysius Areopagita, die dritte Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustin und die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer ihrer Zeit. Besonders findet sich bei Augustin von diesem Standpunct aus sehr viel Ausgezeichnetes und Tiefsinniges über das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Betrachten wir unsern Nicolaus in Beziehung auf diese dreifache Behandlungsweise, so ist ihm die erstere ganz und gar fremd, dagegen schwankt er zwischen der zweiten und dritten, indem er sich zwar vorzugsweise an den mystischen Dionysius Areopagita und dessen überschwängliche Sprache anschließt, dabei aber auch manches aus dem gemäßigteren, klareren Gregorius von Nazianz entlehnt. Es sind nämlich besonders folgende Sätze, die er in der Lehre von Gott geltend macht: 1) die Gottheit ist für uns ihrem eigentlichen Wesen nach nicht erkennbar; kein geschaffener Geist, stehe er auch Gott noch so nahe, kann das Wesen desselben in Gedanken umfassen oder in Worten ausdrücken a); das Heilige hätte keine Vorzüge

a) Statt vieler Stellen nur eine; Nicolaus sagt Refutat. p. 26: „Die übergöttliche Einheit und Dreiheit, von der wir, wenn

vor uns, wenn es vollkommen zugänglich wäre, aber es entzieht sich nicht blos uns, sondern auch den himmlischen Geistern a). 2) Wir erkennen Gott nur, so weit er sich in der Welt offenbart; aber bei dem Schluß von der Schöpfung auf das Wesen des Schöpfers dürfen wir nie den unendlichen Abstand zwischen Gott und allem Geschaffenen vergessen. Die Schöpfung ist nur Bild der Gottheit; sie giebt daher auch nur eine bildliche Erkenntniß von Gott, nicht wie er an und für sich ist. Unsere Gotteserkenntniß ist also symbolisch; sie erfaßt die Gottheit nur als Erscheinendes (Phänomenon), nicht als an sich Seyendes (Noumenon), und ist darum auch nicht vollkommen adäquat. „Licht, Geist, Leben, Weisheit, Macht, Schönheit und was sonst gotteswürdig seyn mag, sagt Nicolaus b), nennen wir das Göttliche, nicht in unmittelbarer Beziehung auf das göttliche Wesen selbst, sondern in Beziehung auf das, was von demselben hervorgebracht ist, indem wir ein Bild mit dem andern auf eine Gott angemessene Weise verbinden zu einer Wahrheitsgestalt (εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα), und auf diese Art bezeichnen wir das Göttliche vermittelst geschaffener Dinge, indem wir dasselbe nur, wie geschrieben steht, von hinten sehen (ἐκ τῶν ὄπισθεν αὐτὸ θεωροῦντες), und wohl wissen, daß wir es seinem Wesen nach, wie es ist, nicht kennen c).“ 3) Indeß müssen wir doch unsere Bezeichnungen des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften aus dem Kreise

---

wir sie auch so nennen, doch gestehen, daß wir nicht wissen, wie sie ihrem Wesen nach ist. Denn weder ein Wort, noch ein Name, noch ein Begriff enthüllt die in ihrer Unzugänglichkeit festgegründeten Geheimnisse des göttlichen Wesens.“

a) Refutat. pag. 6.

b) Refut. p. 24.

c) Man vergleiche hierzu auch Nicolaus pag. 22.

des menschlichen Denkens und der sichtbaren Schöpfung entlehnen; damit man nun nicht glaube, Gott sey das, was wir von ihm prädiciren, in derselben Weise, wie es diese Ausdrücke bei geschaffenen Dingen aussagen, so sind alle Bezeichnungen des göttlichen Wesens in überschwänglichem, über alles menschliche Denken und wirkliche Seyn erhabenem Grade (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) zu verstehen, und allen Adjectiven, welche göttliche Eigenschaften ausdrücken, ist die Präposition ὑπὲρ vorzusetzen. „Darum fügen wir auch, sagt Nicolaus a), jeder Bezeichnung des Göttlichen die Präposition bei, welche das Ueberschwängliche bezeichnet." Und in einer andern Stelle b): „Indem wir das Eine Anfang nennen, thun wir es nicht in dem Sinn, als ob wir es mit dem, was nach dem Anfang ist, zusammen stellen wollten; deßhalb sagen wir auch nicht schlechthin Anfang, sondern überanfänglicher Anfang, und nicht schlechthin das Eine, sondern das Ueber-alles-Eine, und nicht das Erste und Allererste, sondern das Ueber-Erste, und auch nicht das Große oder Größte, sondern das Uebergroße." Auf diese Weise bildet Nicolaus eine Menge von Compositionen mit ὑπὲρ, um die absolute Erhabenheit des göttlichen Wesens über alles Geschaffene und über alles Denken geschaffener Wesen zu bezeichnen; er nennt Gott das ὑπερὲν (Uebereins), ja er gebraucht c) sogar den Ausdruck ἡ ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς, womit er ohne Zweifel sagen will, daß Gott an und für sich nicht das sey, was man sich gewöhnlich bei dem Worte θεός zu denken pflege, sondern etwas darüber noch unendlich Erhabenes. Deutlich drückt sich Nicolaus aus d), wenn er sagt: „Das Göttliche ist gut,

---

a) Refut. p. 24. — b) Pag. 21. — c) Refut. p. 26.
d) Refut. p. 25.

nicht wie etwas Gutes unter den geschaffenen Dingen; darum heißt es auch nicht schlechthin gut, sondern übergut und die Quelle des Guten a)." 4) Eben deßhalb, weil keine Denkform eines geschaffenen Wesens und kein aus dem Kreis der Schöpfung entlehnter bildlicher Ausdruck hinreicht, um das unendlich erhabene Göttliche zu umfassen, haben auch die negativen Bestimmungen über das Wesen der Gottheit mehr Wahrheit, als die positiven, in sofern sie zu verhindern suchen, daß Gott in irgend einer Beziehung dem Geschaffenen gleichgestellt werde. Auch bei diesem Satze schließt sich Nicolaus an die meisten älteren griechischen Kirchenlehrer und insbesondere an seine beiden Hauptvorgänger Gregorius von Nazianz und Dionysius Areopagita an b). 5) Die Hauptbestimmung, welche Nicolaus in positiver Beziehung über Gott giebt, ist diese: er ist das absolute Seyn, das allein selbstständige Wesen, durch das alles, was ist, sein Daseyn hat. Alle andere Dinge haben ein bedingtes und abgeleitetes Seyn, Gott aber hat ein unbedingtes und ursprüngliches; daher ist auch das Seyn Gottes von der Existenz alles Geschaffenen wesentlich verschieden, und darum wird Gott auch ausschließlich

a) Wenn sich Nicolaus bei dieser Hypergradation der göttlichen Eigenschaften S. 21 auch auf Gregorius von Nazianz beruft, so thut er es in sofern mit Recht, als Gregorius gleichfalls behauptet, daß das Göttliche über jede aus der Analogie geschaffener Dinge hergenommene Bezeichnung erhaben sey; in sofern aber auch mit Unrecht, als sich Gregorius jene spielenden und abentheuerlichen Wortbildungen mit ὑπέρ nicht erlaubt. Richtiger ist diese Sitte, die Erhabenheit des Göttlichen durch lauter Ueberschwänglichkeiten auszudrücken, von Dionysius dem Areopagiten abzuleiten, der ja dem Nicolaus in so vielem Vorgänger ist.

b) Auf den letzteren beruft er sich auch namentlich. Refut. p. 25: *Καὶ τὰς ἀποφάσεις μᾶλλον ἢ τὰς καταφάσεις ἀληθεύειν ἐπὶ τούτου, φησὶν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος.*

der Seyende (ὁ ὤν), das heißt der absolut Seyende genannt, der über alles Selbstgenugsame (ὑπεραυτάρκης) a), die Selbstvollkommenheit und die Ursache aller Vollkommenheit b); und in dieser Beziehung sagt auch Nicolaus c): „Es ist einer und derselbe Gott, der als vorherseyendes und über das Seyn (d. h. über die Art der Existenz geschaffener Dinge) erhabenes Wesen alles Seyende hervorbringt, als über das Leben (im gewöhnlichen Sinn) erhabenes Leben alles Lebendige belebt, indem er neidlos allen aus seiner überströmenden Güte mittheilt, dem, was ist, das Daseyn, dem, was lebt, das Leben, dem, was denkt, das Denken." So ist also die Gottheit das Unbedingte, alles Bedingende, das alles Daseyn in sich befassende absolut Seyende, die alles Vollkommene hervorbringende Selbstvollkommenheit, die alles verbindende Einheit und das Urgute d).

Alle die verschiedenen Bestimmungen, die Nicolaus über die Gottheit giebt, finden sich besonders in folgender Stelle zusammengedrängt e), die wir daher vollständig übersetzen: „Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was existirt; es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwänglich und ausnahmsweise (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) auszudrücken, wie es auch dem großen Dionysius gut dünkt, z. B. überleuchtend, überweise, überwesentlich, und eben so auch übergut; darum enthalten auch nach der Ueberzeugung des nämlichen Heiligen die negativen Bestimmungen über das Göttliche mehr Wahrheit, als die positiven. So möchte also vorerst nach dem angegebenen Begriff besonders das gut genannt werden, was zu-

a) Refut. p. 20. — b) Refut. p. 174. — c) Refut. p. 176.
d) Refut. p. 171. — e) Refut. p. 17.

nächst an jenem Ueberguten und Selbstguten Antheil hat, nach welchem alles verlangt und an welchem alles Theil nimmt, das eine (die höchsten seligen Geister) in der obersten Ordnung, anderes in der zweiten, und so fort. Es selbst aber (das Göttliche) ist überseyend und selbstseyend (ὑπερὸν καὶ αὐτοόν), wie Gott zu Mose spricht: ich bin der Seyende a). So ist also das Seyende nicht von dem Guten verschieden oder demselben entfremdet oder Theil daran nehmend, sondern das Seyende selbst ist das Selbstseyende und Gute b). Darum, wie alles nach dem Guten verlangt, so verlangt auch alles nach dem Seyn. Aber wir sagen nicht, daß das Gute identisch sey mit irgend einem der seyenden (in der wirklichen Welt existirenden) Dinge, sondern mit dem rein und absolut (ἀπολύτως) Seyenden, mit dem, wornach alles verlangt, von dem auch Gregor der Theologe sagt: er faßt in sich zusammen alles Seyn, wie ein unermeßliches und gränzenloses Meer des Seyns c). Indem wir nun Gott auf diese Weise das Seyende und das Gute nennen, verstehen wir deßhalb noch nicht sein Wesen, denn dieses ist unaussprechlich und unerkennbar; deßwegen sagen wir dieß alles auch nicht so schlechthin von ihm aus, sondern im Uebermaaß, nämlich überwesentlich, übergut, und so fort."

Durch das Bestreben, die Gottesidee von allem Anthropomorphischen zu entkleiden und von ihr jede Analogie mit Geschaffenem auszuschließen, wird diese Idee allerdings gereinigt, allein dieser Reinigungsproceß kann bis zu einem Puncte fortgeführt werden, wo dem Gedanken gleichsam das Leben ausgeht und nur ein abge-

---

a) Exod. III, 14.

b) . . . ἀλλ' αὐτὸ ὂν (τὸ) αὐτοόν τε καὶ ἀγαθόν.

c) Gregor. Naz. Orat. XXX, 18. p. 553. Bened.

zogener Begriff übrig bleibt. Ohne lebendigen Gott giebt es aber keine Religion, am wenigsten eine christliche a). Es könnte nach dem bisherigen scheinen, als ob auch Nicolaus sich ganz in leblose Abstractionen verlöre; allein es finden sich bei ihm doch auch Stellen, welche zeigen, daß er, wenn gleich auf unvollkommene

---

a) Nicht selten ist auch bei christlichen Theologen das an und für sich nothwendige und vortreffliche, Rectificiren des Denkens über Gott falsch angewendet und so übertrieben worden, daß ihnen zuletzt nichts übrig blieb, als einige allgemeine, abstracte Begriffe von Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unbedingtseyn u. dgl., der Gott aber, welcher lebendige, schöpferische, alldurchdringende Liebe ist, dessen das Herz bedarf, und der in dem reinen Herzen sich kund giebt, ihren Blicken entschwand. Sie hatten einen scharf begränzten Begriffsgott, aber der lebendige Gott, der immer über den Begriff erhaben bleibt, war ihnen wie ein Nebelgebilde zerstoben. Den Unterschied zwischen einem bloßen Begriffsgott und dem lebendigen Gott des Christenthums findet man sehr schön ausgesprochen von einem Mann, der französische Feinsinnigkeit mit deutschem Tiefsinn auf eigenthümliche Weise vereinigt, von Pascal. Er sagt Pensées II, 15. 2: „La Divinité des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur de vérités geometriques et de l'ordre des éléments; c'est le part des païens. Elle ne consiste pas simplement en un Dieu, qui exerce sa Providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent; c'est le partage des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu, des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation: c'est un Dieu, qui remplit l'âme et le coeur qu'il posséde: c'est un Dieu qui leur fait sentir interieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rends incapables d'autre fin que de lui-même. — Le Dieu des Chrétiens est un Dieu, qui fait sentir à l'âme, qu'il est son unique bien; que tout son repos est en lui, et qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer; et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles, qui la retiennent et l'empêchent de l'aimer de toutes ses forces.

Weise, Gott als selbstbewußtes Wesen und die innere Geisteslebendigkeit Gottes anerkennt. Er lehrt, daß die Gottheit, obwohl unbegränzt in Beziehung auf die durch sie bedingte Welt, doch an und für sich nicht ohne Schranke seyn könne, weil sie Selbstbewußtseyn habe, was immer eine Begränzung voraussetze. „Gott ist unbegränzt, sagt Nicolaus a), nicht in Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf alles andere; denn er weiß sich selbst (ist sich seiner selbst bewußt) und der Sohn ist die Begränzung des Vaters, der heilige Geist die Begränzung des Sohnes b), und indem er schlechthin sich selbst weiß und begränzt, oder durch die Erkenntniß umfaßt, weiß Gott alles." Nicolaus will sagen: Bewußtseyn ist eine Schranke; da Gott Selbstbewußtseyn hat, so hat er auch eine Schranke; diese Schranke ist in Beziehung auf den Vater der Sohn, in Beziehung auf den Sohn der heilige Geist. Der Sohn ist das Selbstbewußtseyn des Vaters, der heilige Geist des Sohnes; im Sohn schaut sich der Vater an (und wird durch Beschränkung auch für andere erkennbar), im Geiste der Sohn. Aber indem Gott auf diese Weise durch Selbsterkenntniß sich selbst umfaßt, das heißt begränzt, ist zugleich seine Erkenntniß aller andern Dinge, deren Daseyn in ihm gegründet ist, unbegränzt und schrankenlos. Das Selbstbewußtseyn Gottes ist in Beziehung auf die Welt Allwissenheit.

Nicolaus betrachtet das Verhältniß Gottes zur Welt als ein unmittelbares, in sofern Gott das allgegenwärtig wirksame Princip alles Daseyns und Lebens ist. Wenn er in der Welt wirkt, so geschieht es nicht durch Mittelursachen. „Die ursprüngliche Einheit ist allen Dingen gegenwärtig, unvermischt, rein, unbe-

a) Refut. pag. 117.
b) . . . τοῦ πατρὸς ὅρος ὁ υἱός, καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα.

schränkt; — — sie bringt alles her
neidlosen Güte, und bedarf auch
lung, wodurch sie mit dem (am G
den verbunden würde, wie eine unp
sophie lehrt, indem sie selbst das Pr
in sofern sie vor allem und der Gru
lung von allem ist, alles in sich be
menhält, alles begränzt und beschränk
gen die Sätze zusammen: in Gott i
nach, und in allem ist Gott durch Th
das Denken Gottes ist schöpferisch,
sind bei ihm identisch c).

Wie wir es bei vielen älteren Leh
trotz der behaupteten Unerforschlichkeit
tiefsten Geheimnisse der Trinitätsl
ser Gewißheit vortragen, so zeigt sich
auch bei Nicolaus. In demselben S
Natur Gottes als unaussprechlich und
den höchsten Geistern unbegreiflich un
giebt zugleich die genauesten apodikt
über das Verhältniß des göttlichen W
lichen Personen d). Er schließt sich in
ser Lehre ganz an die überlieferten
mungen an, ohne eine eigenthümlich
ben zu versuchen. Wir heben also
vor. Die kirchliche Trinitätslehre h
mische Antithese gebildet, und sollt
lehre eben sowohl den charakteristisc
Christenthums vom Heidenthum un
der orthodoxen Kirche von verschiel
zeichnen. Die Entwickelung derselb
vorzugsweise in die Zeit, wo das

a) Refut. p. 109. — b) Refut. p. 128. ·
d) Z. B. Refut. p. 23 und 24.

lich über das Heidenthum und Judenthum siegte, und die orthodoxe Kirche im Kampf mit vielfachen Häresieen sich befestigte. Die Trinitätslehre war die dogmatische Feststellung der Kirche nach allen Richtungen. Aber auch nachdem dieser Kampf vorüber und der Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum durch den Sieg des Christenthums aus dem kirchlichen Leben verschwunden war, hielten die Kirchenlehrer jene antithetische Auffassung der Trinitätslehre fest, weil es einmal die ursprüngliche war. Dieß finden wir auch im zwölften Jahrhundert noch bei Nicolaus, wenn er sagt s): „Wir nennen das Eine vorzugsweise das Ursächliche, nämlich den einen dreipersönlichen Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist; indem die Gottheit weder über diese hinausschreitet, damit nicht nach dem heidnischen Geschwätz ein Volk von Göttern eingeführt werde; noch innerhalb derselben beschränkt sey, damit nicht die Gottheit einer Armuth angeklagt werden könne, wie bei den Hebräern, als ob sie ohne Zeugung und Bewegung wäre. Und obwohl wir Drei bekennen, so glauben wir nichts desto weniger, daß sie Eins seyen, indem wir sie nicht vermischen, wie Sabellius, und nicht so verschmelzen, daß die Dreiheit aufgehoben werde; und wenn wir wieder das Eine bekennen, so verehren wir

heber alles dessen, was nach Zahl
selbst wieder den Zahlbestimmungen
kann, weßwegen auch die Zahleinh
der Hebräer verworfen wird, —
Gottes ist ihm nur Einheit des We
heit Dreiheit der Personen, in der Ver
heit und Dreiheit glaubt er aber n
des zu finden. Er sagt a): „Wir
als Dreiheit und als Einheit oder
damit, daß sie Dreiheit ist, soll nich
daß sie Eins sey, noch damit, daß
net werden, daß sie Dreiheit sey,
soll vielmehr das Andere festen beg
ist Dreiheit, aber nicht nach den
dern die Erzeugerin jeder (wirkliche
baren) Dreiheit, aber eben darum
unterworfen, so daß sie eine Vielh
könnte; sondern die eine und einzig
der ist sie das Eine, aber nicht
ohne alle innere Bewegung, sonder
Erzeugung und Bewegung. Darum
der Theologe: die Einheit, ursprü
aus einander gehend, bleibt stehen
. Die Einheit des Göttlichen bei
wahren Dreiheit in Gott, sucht Nic
durch folgende Bemerkungen zu rett
Sohn und Geist auch verschieden sin
doch nicht ein wesentlich verschiede
jedem nur eine andere Art des Se
kennen nicht drei Götter und überhau

a) Refut. p. 6.

b) . . . μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κιν
ἔστη. Greg. Orat. XXIX, 2. p. 52
von Nicolaus sehr häufig angewendet w

hin, welche ursprünglich wären, in sofern sie sind (nicht drei Principien); denn nicht durch das Seyn unterscheiden sich Vater, Sohn und Geist, sondern durch die Art des Seyns (τῷ πῶς εἶναι), in wiefern nämlich der eine auf ungezeugte, der andere auf gezeugte, der dritte auf ausgehende Weise ist. Die Drei sind aber ein Gott a)."
b) Obwohl drei Personen in der Gottheit sind, so haben sie doch nur ein Princip, einen höchsten Urgrund, den Vater, aus welchem Sohn und Geist hervorgegangen und durch welchen sie stets zu absoluter Einheit verbunden sind. „Wir verehren, sagt Nicolaus b), als die schöpferische Ursache aller Dinge den Gott, der seinem überwesentlichen Wesen nach einer ist, aber doch in drei Personen besteht, Vater, Sohn und Geist. Von diesen Dreien preisen wir den Vater als das Ursächliche (ὡς αἴτιον) c), von dem Sohne und Geist aber bekennen wir, daß sie aus dem Vater als Verursachte (ὡς αἰτιατά) hervorgegangen seyen, nicht nach Weise der Erschaffung und Hervorbringung, sondern auf eine übernatürliche, überwesentliche Art, als wesensgleich, der eine durch Erzeugung, der andere durch Ausgehen;

des Geistes ist, so ist er darum nicht
oder bildende Ursache, sondern w
ne) die erzeugende (γεννητικόν
heiligen Geist) die hervorführe
bringende (προαγωγὸν ἄτοπον
ter und Hervorbringer (προβολεύς)
laus eine Schrift gegen die Latein
soll, in welcher ohne Zweifel die
des heiligen Geistes einen bedeuten
so sehen wir ihn doch diesen Punct
Schrift nur einmal b) vorübergeh
daß er dabei etwas Bemerkenswert

Auch in der Lehre von der Pe
Nicolaus ganz dem symbolischen Le
im Verlauf der nestorianischen u
Streitigkeiten ausgebildet hatte, un
zu Ephesus und Chalcedon befest
Naturen, eine vollkommen göttlich
men menschliche, unverändert, unve
bar zu einer Person verbunden.
von ihm mehrmahls c) weiter entw
uns hier, eine Stelle d) anzuführe
Schluß einige merkwürdige Aeußer
trennbarkeit des Göttlichen vom M
enthält: „Zu allem, was von ihm
det sich Gott fürsorgend, vermittel
ders aber wendet er sich zu uns u
der göttlichen Hypostasen oder seine

---

a) Dieser Ausdruck bezeichnet auch ander
Verhältniß des Vaters und Geistes: ὁ
ἓν πνεῦμα προβάλλει.

b) Refut. p. 41.

c) Z. B. Refut. p. 31. 32. 56.

d) Refut. p. 211.

unsern Herrn Jesus Christus, welcher nach dem Wohlgefallen des Vaters und unter Mitwirkung des heiligen Geistes blieb, was er war, ein vollkommner Gott, ungetrennt von Vater und Geist, und ein vollkommener Mensch wurde, indem er unsere ganze Natur annahm und mit sich persönlich verband, so daß es fortan eine Person ist aus zwei Vollkommenen oder in zwei Naturen, unvermischt, unverändert, unverwandelt, und nach der persönlichen Einigung auf keine Weise von einander geschieden. Denn wenn auch die Gottheit nichts litt von der Erniedrigung der Menschheit, so verharrte sie doch stets in untrennbarer Vereinigung mit derselben; und obwohl die Seele vom Körper getrennt war vermöge des freiwilligen Todes des Herrn, so war doch die Gottheit mit der Seele auch im Hades, und mit dem Körper auch im Grabe . . . und nach der Auferstehung erhob sich der Logos mit dem Angenommenen (menschlichen Wesen) in den Himmel, und sitzet zur Rechten des Vaters, und mit demselben (Körper) wird er auch, wie wir glauben, wiederkommen, zu richten die Lebendigen und die Todten a)."

Die untrennbare Verbindung einer menschlichen Natur mit einer göttlichen, vermöge deren die göttliche

tigen oder geistigen Seele zu einer P
Logos vereinigt und dadurch vergö
θέν) sey." Dabei mußte er aber im
bolischen Bestimmungen nicht untre
Satz festhalten: „daß das Menschlich
die Vereinigung mit der Gottheit s
Natur nicht verloren habe, sondern,
Vereinigung vergöttlicht, dennoch da
was es war, weßwegen es auch litt
besteht also wohl seiner Ueberzeugun
gottung des Menschlichen in Christ
Gottähnliche der Menschennatur zu s
heit und Vollkommenheit verklärt ist

In Beziehung auf die Verbind
und Menschlichen in Christo finden
auch häufig den zuletzt von Orige
und durch die Kirchenlehrer des vi
die den Apollinarismus bekämpften
tragenen und beinahe symbolisch ge
ausgesprochen b), daß diese Vereini
und immateriellen Gottesnatur und d
sinnlichen Menschennatur vermittel
die vernünftige menschliche Se

a) Refut. p. 166. — b) Refut. p. 155.

c) Sehr genaue Erörterungen über die C
laus besonders in dem kleineren Anekdoton
er auch, mehr als es sonst bei gleichz
Fall zu seyn scheint, seine Behauptun
rechtfertigen sucht, freilich nicht selten
Weise. So legt er z. B. S. 28 ein s
auf, daß der Sohn Gottes Hebr. I, 3
κτὴρ τῆς πατρικῆς nicht φύσεως, den
gleicher Natur mit dem Vater, sondern
sentliche Theorie des Nicolaus aber ist
25 und 26 entwickelt: „Der Logos, de
vereinigte sich zunächst mit der vernün

höchste geistige Kraft im Menschen ist geeignet, eine solche Verbindung zu vermitteln, in sofern sie etwas allgemein menschliches und der Gipfelpunct des menschlichen Wesens, auf der andern Seite aber auch das Gottverwandte, der Hauch und Funke Gottes im Menschen ist, also schon an und für sich zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in der Mitte liegt und an beide angränzt.

Wenn man den Geist der Morgenländer in Beziehung auf die Ausbildung der christlichen Lehre mehr als einen speculativen und theoretischen, den der Abendländer als einen historischen und praktischen bezeichnet, so ist dieß natürlich nur vom vorherrschenden Streben und hauptsächlich von den früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche zu verstehen; denn Forschungen über die praktisch wichtigen Lehren des Christenthums waren auch von dem Gesichtskreise der morgenländischen Theologen nie ganz ausgeschlossen, und im Verlauf der scholastischen Periode zeigte sich auch unter den Abendländern

---

γικῇ), welche ihm dann eine Vermittlerin (μεσῖτις) wurde zur Verbindung mit dem Körper, und er vereinigte sich ganz mit

eine so überwiegende Neigung zur th
lation, wie dieß nur je im Morgenl
konnte. Ein wichtigerer, mehr durch
den Inhalt der Lehre sich beziehender
daß in der Heilsordnung der mor
matik, unter Voraussetzung einer nur
tion der menschlichen Natur, ein hö
die Selbstthätigkeit des Menschen un
ihm angestammten unverlierbaren F
wird, die Heilsordnung der abendlä
gegen unter Voraussetzung einer v
das ganze Werk der Besserung und
schen auf die Wirkungen der göttli
führt. Dort herrscht das System de
heit, hier das der göttlichen Gnade;
Origenes den Stempel seines Geiste
stinus. Diesen Unterschied sehen w
Modificationen durch die ganze Reih
herabgehen. Auch in den Zeiten, we
über die entscheidende Autorität Aug
Verwerflichkeit der pelagianischen Le
hatten [a]), sehen wir von den Mo
vortragen, welche entweder entschied
oder wenigstens in einzelnen Puncte
mus hinneigen. Eben dieß zeigt sich
von Methone, der einen semipelagi
mus als die in seiner Kirche herrsch
Seine Ansichten über den natürlich
Menschen, über seine Besserung
lassen sich hauptsächlich in folgende Sä
Mensch steht in der Mitte und ist g

a) Der Pelagianismus war bekanntlich au
dern auf der dritten ökumenischen S
J. 431 verdammt worden.

Körper und Geist, er ist sinnlich und übersinnlich, materiell und immateriell, sterblich und unsterblich, und vermag dazwischen freiwillig zu wählen" a). Also zwischen zwei, Welten, die unsichtbare ewige und die sichtbare vergängliche, und zwischen zwei Willensrichtungen zum Guten oder zum Bösen ist der Mensch, mit sittlicher Freiheit begabt, hineingestellt, um entweder durch die Wahl des Guten sich der Ewigkeit theilhaftig zu machen, oder durch die Wahl des Bösen ganz in das Vergängliche zu versinken. „In der Mitte, zwischen dem vollkommen Ewigen und vollkommen Vergänglichen steht der Mensch, der ein der Zeit unterworfenes körperliches Wesen und eine unsterbliche, also ewige, Seele empfangen hat, aber auch durch die Freiheit seines Willens seinen Körper unsterblich zu bewahren vermag, wenn er die göttliche Schranke und das Gesetz ohne Uebertreten beobachtet, und so der Seele, indem sie von Gott beherrscht wird, die Herrschaft verschafft, den Körper aber von ihr beherrscht werden läßt b)." Auf die Freiheit des Willens, als ursprüngliche Wahlfähigkeit zwischen Gutem und Bösem, legt Nicolaus, wie die älteren griechischen Lehrer überhaupt, einen hohen

schen zugeschrieben werden muß, setzt Freiheit des Willens und Kraft zum Guten voraus; und eben diese Besserungsfähigkeit ist ein Vorzug der Menschennatur vor den von Gott abgefallenen bösen Geistern, denen die Rückkehr zum Besseren unmöglich ist: „Man muß nämlich wissen, daß uns, wenn wir durch die Sünde uns selbst untreu geworden sind, gestattet ist, durch die Sinnesänderung zu uns selbst zurückzukehren, besonders weil wir mit einem Körper [a]) verbunden sind; den körperlosen Dämonen aber, wenn sie einmal vom Besseren abgefallen und ihrer ursprünglichen Natur untreu geworden sind, ist es nicht gestattet, zu sich zurückzukehren, besonders darum, weil sie körperlos sind, und nicht, wie wir, einen Körper haben, der sie zur Sünde reizt, sondern ganz sich selbst Ursache des Bösen sind [b]).“ 3) Dabei aber schloß Nicolaus eine sittlich nachtheilige Wirkung der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen, welche er ganz allgemein als eine Verdunkelung des göttlichen Ebenbildes bezeichnet, keineswegs aus, und eben so wenig auf der andern Seite die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zu unserer Erlösung, und der Einwirkung der göttlichen Gnade zu unserer Heiligung. Aber gerade in Beziehung auf diesen letzteren Punct ist es bei Nicolaus recht bemerklich, wie man das schöne, erhebende, kindlich freie Verhältniß, in welches das apostolische Christenthum den Menschen zu einem väterlichen Gott stellt, aus den Augen verloren hatte, um, wo es gehen mochte, Mittelspersonen zwischen den himmlischen König und seine Unterthanen einzuschieben. Nicht durch unmittelbare Mittheilung strömen dem Menschen die göttlichen Kräfte zur Besserung und Heiligung

a) Der Körper, weil er durch Begierden zur Sünde reizt, macht die Abweichung vom Sittengesetze entschuldbarer.

b) Refut. p. 33.

zu, sondern erst durch Engel, welche sie zunächst und reichlicher aus der Fülle der Gottheit erhalten, vermittelt. „Bei der Rückkehr zum Besseren, sagt Nicolaus a), unterstützen uns die himmlischen Geister (οἱ θεῖοι νόες), indem sie selbst menschenliebend sind und dem göttlichen Willen gehorchen b).“ 4) Zuletzt verdienen auch noch die Grundsätze des Nicolaus über Unsterblichkeit der Seele einer Erwähnung. Bekanntlich lehren manche ältere Schriftsteller der griechischen Kirche, daß die Seele (ψυχή), als animalisches Lebensprincip, welches mit dem Körper (σῶμα) aufs innigste verbunden ist, an und für sich nicht unsterblich sey, sondern mit dem Körper aufgelöst werden könne; daß vielmehr nur das höhere, gottverwandte Geistige im Menschen, das πνεῦμα, ewigen Lebens theilhaftig, und der Mensch, nur in sofern dieses Pneumatische, Göttliche in ihm entwickelt und zur Herrschaft gekommen ist, der Unsterblichkeit gewiß sey. Eine Hindeutung auf diese Theorie finden wir auch noch in den Ueberzeugungen des Nicolaus. Er bezeichnet c) nur die vernünftige Seele (ψυχὴ λογική = νοῦς, πνεῦμα) als ein unkörperliches Wesen und trennbar vom Leibe, und sagt dann: „Nicht jede Seele ist unvergäng-

geistige und göttliche, welche vermittelst der Theilnahme an der Gnade durch die Tugend vollendet ist; denn die Seelen der unvernünftigen Wesen und noch mehr der Pflanzen, weil sie von den Körpern, welche zusammengesetzt sind und in ihre Elemente wieder aufgelöst werden können, untrennbar sind, können auch mit den Dingen, denen sie einwohnen, zu Grunde gehen." Womit eine andere Stelle zu vergleichen ist a): „Wenn etwas Geschaffenes ewig ist, so ist es das nicht an und für sich und durch sich selbst, sondern durch die Güte Gottes. Denn alles Geschaffene und Gemachte hat einen Anfang des Seyns und behält seine Existenz nur durch die Güte des Schöpfers."

Merkwürdigeres findet sich in der Lehre des Nicolaus von der Erlösung durch Christum. Es ist schon bemerkt, wie er bei dem Werke der Besserung und Heiligung die Freithätigkeit des Menschen nicht in der Art geltend machte, daß er dadurch die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum und der göttlichen Gnade ausgeschlossen hätte. Vielmehr wie er ein von dem Urvater des Menschengeschlechts aus sich verbreitendes sittliches Uebel annahm, ebenso auch eine von Jesu als dem Erlöser ausgehende wiederherstellende, reinigende und heiligende Kraft. „Da der erste Adam, bemerkt er b), durch die Uebertretung das göttliche Ebenbild verdunkelte, will der zweite Adam dasselbe wieder in uns gestalten und erneuern, der Gott Logos unser Herr Jesus Christus, der um unsertwillen geboren wurde, und durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Fluch unseres Ungehorsams oder der Uebertretung löste, durch die Gnade der Taufe unsere verdunkelte Gottähnlichkeit (θεοειδείαν) wieder reinigte, und die alte Schönheit glänzender und reiner ans Licht brachte, so daß sofort unser Geist und unsere

a) Refut. pag. 120. — b) Refut. p. 156.

Seele und unser Körper, alles gottähnlich und göttlich ist." Wir finden bei Nicolaus auch die Idee, die so häufig von älteren griechischen Kirchenlehrern ausgesprochen wird, daß durch die vollkommene und innige Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo die menschliche Natur geheiligt, verklärt und vergöttlicht worden, und daß es auf diese Weise jedem Menschen möglich gemacht sey durch Aneignung des in Christo offenbar gewordenen göttlichen Lebens, sich zur ursprünglichen göttlichen Würde zu erheben, geheiligt und vergöttlicht zu werden. „Ein wahrhaft göttlicher Geist und göttliche Seele und göttlicher Körper ist der menschliche, der auf eine unaussprechliche Art mit dem Gott Logos vereinigt und durch die Vereinigung auf übernatürliche Weise wurde, was jener ist. . . . Durch Theilnahme an ihm und durch seine Gnade können wir dem Geist, der Seele, dem Körper nach vergöttlicht und so zu göttlichen Wesen und Göttern vollendet werden (θεοὶ καὶ θεῖοι ἀποτελεῖσθαι) [a])." Und in einer andern Stelle [b]): „Durch die Theilnahme an dieser Natur (der göttlichmenschlichen Christi) werden und heißen göttlich vermöge der Gnade die Seelen der Heiligen, und ebenso auch ihre Körper.

nahm, erhielt die durch ihn vergöttlichte menschliche Natur sogar einen Vorzug vor allen anderen geschaffenen Wesen."

Eine höchst wichtige oder die wichtigste Frage, sobald eine Theorie der Erlösung aufgestellt werden soll, bleibt es immer, in welchem Verhältniß das Leiden und Sterben Christi zu unserer Beseligung und zwar namentlich zur Aufhebung der Sündenstrafen stehe? Das christliche Alterthum, obwohl die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi zu unserer sittlichen Befreiung und ewigen Beseligung im vollen Maße anerkennend, stellte über diese Lehre keinen allgemeingültigen Lehrbegriff auf. Die Lehre war noch nicht Gegenstand des Streites geworden; man faßte sie mehr im Gefühl auf, behandelte sie praktisch und blieb bei den biblischen Ausdrücken stehen; oder wenn auch die Kirchenlehrer eine genauere Bestimmung ausgesprochen [a]), so galt dieß als ein bloßer Erklärungsversuch; man verlangte keine Uebereinstimmung mit einer öffentlich festgesetzten Formel, sondern ließ die Vorstellungen über diesen Punct, als Speculation, frei. In dieser kirchlichen Unbestimmtheit konnte die Erlösungslehre durch das Zeitalter der scholastischen Theo-

---

a) Auf die Lehren und Theorien der älteren Kirchenväter hier einzugehen, würde zu weit führen. Es genügt, auf eine kürzlich erschienene gute Schrift zu verweisen: K. Bähr, die Lehre vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt. Sulzb. 1832. Die monographische Behandlung dieses wichtigen Gegenstandes ist sehr erwünscht, und der befreundete Verfasser hat seine Aufgabe mit liebevoller Sorgfalt und gründlicher Belesenheit im Einzelnen gelöst; zu wünschen bleibt aber, daß er den rein historischen Gesichtspunct strenger festgehalten und überall mehr die gesammte Denkweise der aufgeführten Kirchenlehrer berücksichtigt haben möchte, so daß ihre Behauptungen zugleich als Bestandtheile eines größern geistigen Organismus anschaulich geworden wären.

logie nicht hindurchkommen, deren ganze Kraft darauf gerichtet war, die biblischen Lehren schulmäßig genau zu bestimmen und philosophisch folgerecht zu systematisiren; die Scholastik ließ nichts Unbestimmtes durch. Sogleich der tiefe Denker, den man vorzugsweise als den Vater der Scholastik, oder wenigstens als den ersten großen Repräsentanten der scholastischen Tendenz des Zeitalters betrachten kann, Anselm von Canterbury, bildete die Erlösungslehre in einer Theorie aus, deren Keime zwar früher schon vorhanden waren, die er aber erst vollständiger entwickelte und zu einem Ganzen zusammenfaßte. Er stellte, nur zu äußerlich und juridisch, die Erlösungslehre als eine Satisfactionstheorie dar, und betrachtete, in seiner speculativen Richtung das subjectiv-praktische Moment der biblischen Lehre überspringend, das Leiden und die freie Selbstaufopferung Christi mehr als eine in Beziehung auf die Gesinnung Gottes gegen die Menschen, als der Menschen gegen Gott nothwendige That, während doch der umgekehrte Gesichtspunct nach dem Geist der biblischen Lehre der richtigere gewesen wäre. Hauptsächlich hob Anselm den Gedanken hervor, daß um der durch die Sünde verletzten Majestät eines heiligen Gottes für die schuldig gewordene Menschheit Genüge zu leisten, einerseits ein leidenfähiges, also menschliches Wesen erforderlich gewesen sey, andererseits aber auch ein vollkommen heiliges, über die alle Menschen beherrschende Sünde vollkommen erhabenes, ein göttliches — also mit einem Wort, daß der Erlöser ein Gottmensch habe seyn müssen; daß nur die freie Selbstaufopferung eines Gottmenschen, eines vollkommenen und unendlich werthvollen Wesens zur Entfernung der unendlichen Sündenschuld genügend gewesen sey. Daß nun solche genauere Bestimmungen über die Erlösungslehre nicht etwa blos durch die Geisteseigenthümlichkeit Anselms veranlaßt waren, sondern daß es in der Richtung des Zeitalters lag, solche Theorien zu versuchen,

so daß wir dieselbe oder eine ähnliche Theorie hätten, auch wenn nie ein Anselm von Canterbury in der Welt gewesen wäre — daß dieß im Geiste des Zeitalters lag, beweist nicht blos das Beispiel anderer abendländischer Scholastiker, sondern auch das eines morgenländischen Halbscholastikers, des Nicolaus von Methone. Dieser lebte zwar höchstwahrscheinlich etwas später als Anselm, aber er wußte offenbar nichts weder von Anselms Person, noch von dessen Theorie. Er stimmt auch mit ihm so viel überein, daß man daraus die allgemeine Richtung des Zeitalters erkennt, und weicht von ihm so viel ab, daß er sich als unabhängig bewährt. Die Uebereinstimmung liegt hauptsächlich in dem Versuche zu beweisen, daß der Erlöser nothwendig ein Gottmensch habe seyn müssen, der Unterschied besonders darin, daß Anselm die Nothwendigkeit des Todes Jesu Christi in Beziehung setzt auf die göttliche Heiligkeit, Nicolaus in Beziehung auf die Herrschaft, die der Satan über die sündigen Menschen ausübt. Nicolaus zeigt sich auch hier mehr als Nachahmer älterer griechischer Väter und ist überhaupt als Denker mit Anselm gar nicht zu vergleichen. Seine Theorie ist folgende a): „Unser ganzes Geschlecht war dem Tode unterworfen, denn wir haben alle gesündigt; der Stachel des Todes aber ist die Sünde, durch welche der Tod uns verwundete und besiegte, und auf eine andere Weise können wir, gleichsam Kriegsgefangene, von den Fesseln der Sclaverei nicht befreit werden als durch den Tod (διὰ θανάτου); denn das Lösegeld liegt ja in der Wahl desjenigen, der in der Gefangenschaft hält; es war also keiner da, der sich der That hätte unterziehen und das menschliche Geschlecht befreien können; denn es war keiner unter dem Geschlechte frei; kaum hätte sich einer von der eigenen Schuld befreit, der aber, wenn er ge-

a) S. Anecdot. 1. p. 31.

storben wäre, auch nicht einen einzigen mit sich hätte befreien können; wenn aber nicht einen, wer war im Stande, die ganze Welt aus der Sclaverei zu erlösen? Denn wenn auch jeder für seine eigene Freiheit zureichend war, so war es doch nicht schicklich, daß alle starben, oder unter der Gewalt des Todes blieben. Wem kam nun die Herstellung der Menschheit zu? Offenbar einem Sündlosen; wer aber von allen ist sündlos, als allein Gott? Da es nun eine Sache Gottes war, und doch ohne Sterben und mit dem Tode verbundene Leiden nicht vollbracht werden konnte, Gott aber dem Leiden und Sterben unzugänglich ist, so nahm er eine des Leidens und Sterbens fähige Natur an, die uns in allen Beziehungen gleich ist und nicht von uns verschieden, so daß er zugleich dem mit ihm ringenden Tode in seinem Fleische (Körper) eine Gelegenheit darbot, wo ihn derselbe fassen konnte, und durch die ihm (Christo als göttlichem Wesen) verbundene (menschliche) Natur selbst ihn bekämpfte, damit er weder sagen könnte, er sey nicht von einem Menschen, sondern von Gott besiegt worden, noch auch wir träge würden zum Kämpfen, und, wenn uns die Zeit dazu aufforderte, ein Vorbild hätten, das uns vollkommen gleiche menschliche Wesen Christi,

habe. Er sagt a) in diesem Sinn in Beziehung auf das Leiden und Sterben: „Nichts von allem dem, was bei seinen theuern Leiden vorfiel, geschah umsonst, sondern aus einem höheren und nothwendigen, alle Beweise übersteigenden Grunde. Da wir verkauft und Sclaven geworden waren des alle beherrschenden Verderbens, gefiel es ihm, sich auch verkaufen zu lassen, wie einer von uns, aber wir thaten es für die Sinnenlust, er für Geld (denn über die Lust ist er erhaben), wir für uns selbst, er aber für uns; er ist nicht ein Verkäufer der Freiheit, sondern ein Rächer (ein rächender Wiederhersteller) derselben." Von diesem Gesichtspunct aus erscheint dem Nicolaus die Höllenfahrt Christi als etwas Nothwendiges b); in diesem Sinn sucht er auch manche Seiten der irdischen Erscheinung Christi zu deuten, wiewohl zum Theil auf eine höchst gezwungene Weise; so vergleicht c) er z. B. den Körper und die Seele mit dem Vorhang des Heiligen und Allerheiligsten: „der Körper verhüllt das Heilige, die Seele; diese verhüllt das Allerheiligste, den göttlichen Logos; nur daß hier die beiden Zelte eins sind, vereinigt durch Bande und Ringe, welche mir ein Symbol zu seyn

nach der Ueberzeugung des Nicolaus die Theilnahme an Christo (μετουσία Χριστοῦ) und an dem durch Christus erworbenen ewigen Leben. „Leib und Blut Christi, sagt er a), ist das, was durch dieses Sacrament hervorgebracht wird; der Zweck des Sacraments ist die Theilnahme an Christo und das ewige Leben; dieß ist aber dasselbe, als wenn man sagte: die Vergöttlichung der Theilnehmenden b)... Was ist das Brod? Offenbar der Leib Christi. Was aber werden die, welche daran Theil nehmen? Offenbar auch der Leib Christi; indem wir am Leib Christi Theil nehmen, werden wir auch Leib Christi. Denn da unser ganzes Fleisch durch die Sünde verdorben ist, bedurften wir eines neuen Fleisches." Ueberall sehen wir auch in dieser Lehre einen Ansatz zur theologischen Speculation, überall aber bleibt Nicolaus auf halbem Wege bei bloßen Andeutungen stehen, während die abendländischen Scholastiker solche Gedanken bis zu ihrer Erschöpfung verfolgen.

---

a) S. 273. Man vergleiche diese ganze Seite, die das Wesentliche der Abendmahlstheorie des Nicolaus enthält.

b) τῶν μετεχόντων ἐκθέωσις.

2. Die Taufe ward bei ihnen, wie überall in der alten Kirche, durch Untertauchung verrichtet, und ohne Salbung mit dem Chrisma, mithin ohne Confirmation des Täuflings. Ehemals war es nicht einmal der Priester, der die heilige Handlung verrichtete, sondern der Vater, oder wer sonst, tauchte das Kind, sobald es geboren war, dreimal unter. Waren die Eltern aber reich, so nahm man anstatt Wasser Milch dazu. Toland bezweifelt dieses zwar, aber da Joh. Brompton es in seiner Chronik erzählt, sehe ich nicht ein, warum dieses nicht eben so vielen Glauben verdient, als was er sonst berichtet. Die Milch konnte ja das Symbol des ersten Kinderunterrichts seyn!

3. Das Abendmahl ward unter beiderlei Gestalten genossen, als eine dankbare Gedächtnißmahlzeit, und als ein Zeichen ihrer brüderlichen Eintracht. Von Transsubstantiation wußten sie nichts; Johannes Scotus bestritt diese. Es war daher auch von keiner Elevation des Brodes in der Messe die Rede.

4. Sie verwarfen die Ohrenbeichte, und bekannten Gott allein ihre Sünden, in der Ueberzeugung, daß er allein sie vergeben könne; daher auch die priesterliche Absolution in ihren Augen keinen Werth hatte.

tische Kirche aus dem Orient stammte, aber auch ein Hauptgrund der Unzufriedenheit der Römer mit ihnen a).

11. Sie hatten Mönche, die sich von der Arbeit ihrer Hände ernährten b). Viele unter diesen waren durch ihre Gelehrsamkeit die Lehrer des festen Landes, und das Licht des Christenthums ward durch diese in Schottland und England, in Burgund, der Schweiz, und Deutschland ausgebreitet. Auch den Norden besuchten sie: es ist nur leider nicht möglich, ihr Verdienst um die Stiftung der Kirche in unseren Ländern, aus Mangel an genauen Nachrichten, recht zu würdigen. Die Mönche lebten mäßig, aber fasteten eigentlich nicht. Sie pflegten, besonders am Mittwoch und Freitag spät, ungefähr um 3 Uhr Nachmittags, zu essen, und hielten gewöhnlich des Tags nur Eine Mahlzeit.

12. Die Kirche war bei ihnen die Gemeinde der Gläubigen in der ganzen Welt, wie verschieden sie auch in Disciplin und Art des Gottesdienstes seyn mochten. Die Oberherrschaft des Bischofs von Rom erkannten sie nicht an. Den Bischof von Armagh ehrten sie vorzüglich, aus Verehrung gegen den Sitz des heil. Patrik. Aber erst im J. 1151 bekamen sie durch römischen Einfluß vier Erzbischöfe.

13. Die Anzahl ihrer Bischöfe war sehr groß; der h. Bernhard tadelte sie schon deßwegen. Fast jede Kirche, sagt er, habe ihren Bischof c). Patrik soll dem Nennius

und mehr als 3000 Presbyter geweihet haben. Dieses mißfiel natürlicherweise den Römern in einem hohen Grade. Denn es ist klar, daß diese Bischöfe Pfarrer waren. Dazu kam aber noch ein anderer Umstand, der die Unzufriedenheit noch mehr steigern mußte.

14. Diese Kirche hatte nemlich keine bischöfliche Succession; Presbyter ordinirten die Bischöfe. Das Kloster auf der Insel Hy, Y-Colmkill oder Jona, welches eine der berühmtesten Pflanzschulen der irischen Kirche war, und besonders Schottland mit Geistlichen versah, war im Besitze dieses Rechts. Unser Gewährsmann ist Beda, ein gleichzeitiger wohlunterrichteter Zeuge, dessen Worte außerdem so deutlich sind, daß sie keiner Erklärung bedürfen, so sehr man sich auch Mühe gegeben hat, sie in einem andern Sinne zu deuten. Es ist vom Mönche Aidan die Rede, den seine Mitbrüder zum Missionswerke geschickt fanden, und deßhalb an ihren Freund, den König Oswald von Northumberland, schickten, da heißt es a): einer, den Hektor Boethius Corman nennt, sey an die Northumbrier geschickt worden, aber seiner strengen Sitten wegen ihnen nicht angenehm gewesen, und nach Hy zurückgekehrt. **Redierit,** sagt Beda, **in patriam et in conventu seniorum retulerit, quia nil prodesse docendo genti, ad quam missus erat, potuisset. At illi, ut perhibent, tractatum magnum in concilio, quid esset agendum, habere coeperunt, desiderantes quidem genti, quam petebant, salutem esse, sed de non recepto quem miserant praedicatore dolentes. Tunc ait Aidanus, nam et ipse concilio intererat, ad eum de quo agebatur sacerdotem: Videtur mihi, frater, quia durior iusto indoctis auditoribus fuisti, et non eis iuxta apostolicam disciplinam primo lac doctrinae mollioris porrexisti, donec paulatim enutriti verbo Dei ad capienda perfectiora et ad facienda sublimiora Dei praecepta sufficerent. Quo audito omnium qui consederant**

a) Jamieson. 54.

ad ipsum ora et oculi conversi, diligenter quid diceret discutiebant, et ipsum esse dignum episcopatu, ipsum ad erudiendos incredulos et indoctos mitti debere decernunt; qui gratia discretionis, quae virtutum mater est, ante omnia probatur imbutus: sicque illum ordinantes ad praedicandum miserunt a). Es sind also die Seniores d. h. die Presbyteri im Concilium, im gemeinschaftlichen Rathe, versammelt, die den Aidan zum Bischof ordiniren. Daß Bischöfe dieser Versammlung beigewohnt und die Ordination verrichtet haben, wie die Anhänger des Episkopalsystems behaupten, erwähnt Beda mit keinem Worte. Er sagt auch in demselben Capitel ausdrücklich: Ab hac ergo insula, ab horum collegio monachorum, ad provinciam Anglorum instituendam, in Christo missus est Aidanus, accepto gradu episcopatus, quo tempore eidem monasterio Segenius abbas et presbyter praefuit. Und damit man nicht glaube, Beda habe ohne gehörige Sachkenntniß oder nachlässig geschrieben, braucht man nur zu erwägen, was er im vierten Capitel desselben Buches, wo von dem Kloster auf der Insel Hy die Rede ist, sagt: Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta

wußte, was für einen Unterschied diese zwischen Bischöfen und Presbytern machte, trägt doch kein Bedenken, den Aidan Episcopus und Pontifex zu nennen! Auch ist Aidan nicht der einzige, von dessen Ordination Beda auf diese Weise spricht. Sein Nachfolger war Finan; von diesem heißt es c. 25. Interea Aidano de hac vita sublato Finan pro illo gradum episcopatus a Scotis (den Mönchen) ordinatus et missus acceperat. Auch von einem Bischofe von Mercia, Trumhere, de natione quidem Anglorum, sed doctus et ordinatus a Scotis, ist c. 24 die Rede: und von Finan selbst wird gesagt, er habe Diuman zum Bischofe von Middlesex und Mercia ordinirt (c. 21.). Nach seinem Tode ward Colman Bischof, missus a Scotia d. i. von Hy Scotorum insula ac monasterio (c. 17), und als dieser in sein Vaterland zurückkehrte, ward Tuda Bischof der Northumbrier, qui erat apud Scotos austrinos eruditus atque ordinatus episcopus (c. 26.). Dasselbe sagt Beda auch Cap. 21. von Ceollach, Diuma's Nachfolger. Es erhellt also hieraus, daß nicht nur die Presbyter auf der Insel Hy Bischöfe geweiht, sondern auch daß diese Bischöfe, wie von Finan ausdrücklich gesagt wird, wieder ordinirt haben, und Beda's Worte sind so deutlich, daß sie keine andere Erklärung zulassen a). So war es im sechsten, so auch, wie Beda in der aus dem vierten Capitel angeführten Stelle bezeugt, noch im siebenten Jahrhundert und es kann nach allem diesen nicht irre machen, wenn der Abt von Jona b), so wie die von Derry und Dunkeld, oft Bischof genannt wird, ja Columba, Abt von Jona, noch in der Mitte des XII. Jahrh. Erzbischof von Schottland heißt c). Bischof und Abt scheinen gleichbedeutende Namen gewesen zu seyn d), nicht bloß auf der In-

a) Voigt de Presbytero legitimo ordinationis ministro.

b) Jamieson. 82. 83. 386.

c) Jamieson. p. 51.

d) Ibid. 336.

sel Hy, sondern auch in Irland, woher St. Columba, der Stifter des Klosters, kam, und woher er ohne Zweifel alle seine kirchlichen Einrichtungen entlehnt hat.

Aber, was war die Ursache einer von der Observanz der Kirche so ganz abweichenden Sitte? Ich kann hierauf nichts anders antworten, als daß sie im hohen christlichen Alterthume zu suchen ist. Die schottische und irische Kirche stammt ja nicht von der römischen, sondern von der morgenländischen Kirche ab. Tertullian und Origenes kennen schon Christen in Britannien. Was also in jenen frühern Jahrhunderten im Oriente wo nicht herkömmlich so doch nicht ungewöhnlich war, konnte auch in Britannien Statt finden, zumal da im südlichen Frankreich z. B. in Marseille, Lyon und Vienne die Kirchen griechischen Ursprungs waren.

Daß aber in den frühesten Zeiten Bischöfe nicht immer von Bischöfen ordinirt wurden, beweist das Beispiel der älteren Bischöfe von Alexandria. Bis auf den Heraklas und Dionysius war der Bischof von Alexandria der einzige Bischof in Aegypten, und ward von den Presbytern jener Hauptstadt gewählt und eingeführt *). Es waren ihrer zwölfe, wie Eutychius, Patriarch von Alexandrien,

kirchlichen Gebrauche dem, der ihnen vorgesetzt ist, unterworfen sind, so mußten auch die Bischöfe wissen, daß sie mehr kraft der Gewohnheit als nach der Anordnung des Herrn vor den Presbytern einen Vorzug haben. In demselben Sinne schreibt auch Hilarius, Bischof von Poitiers a): Ein jeder Bischof ist ein Presbyter, doch ist nicht jeder Presbyter Bischof, denn der Bischof ist der erste unter den Presbytern. Und an der ersten bereits angeführten Stelle sagt Hieronymus: was thut der Bischof, was nicht auch der Presbyter thue, Ordinationen ausgenommen? dasselbe, was auch Chrysostomus lehrt b). Nur durch die Ordination, die sie selbst empfangen, seyen sie mehr als die Presbyter.

Ordinationen aber selbst zu verrichten, war in der ältesten Kirche nicht das ausschließende Recht der Bischöfe. Die Presbyter nahmen in der afrikanischen Kirche an der Ordination anderer Presbyter durch Auflegung der Hände Theil c). Das Concilium zu Ancyra (318) gestattete den Chorbischöfen und Presbytern der Städte Presbyter und Diakonen zu ordiniren, wenn sie nur die Erlaubniß des Bischofs erhalten hatten. Auch der Papst Leo der Große erlaubte, daß Ordinationen, die von Geistlichen, die sich fälschlich für Bischöfe ausgegeben, verrichtet wären, für gültig angesehen wurden, wenn die Ordination nach dem Urtheile und mit der Genehmigung des Bischofs geschehen sey d). Dieß war auch sonst in der Kirche nicht unerhört. Sonst würde ja der B. Johannes von Egabra in Spanien, da er selbst durch Krankheit verhindert ward, einem Presbyter nicht das Recht verliehen haben, zu ordiniren. Daß

a) In 1. ad Timoth. c. 3.

b) Homil. XI. in 1. Timoth. III. 8.

c) Bingham. I. 89.

d) Gratian Decret. I. Dist. 62. c. 1. Nulla ratio sinit. Decret. II. C. I. Q. I. c. 40. Si qui clerici. Iustell. Tom. 1. f. 228. cf. tamen Bingh. I. 91. 92.

das Concilium zu Sevilla (im 7. Jahrh.) diese Erlaubniß cassirte, thut weiter nichts zur Sache. Es kommt nur darauf an, ein Exempel solcher Ordinationen anzuführen. Auch in der afrikanischen Kirche finden wir solche Beispiele. Cyprian klagt, daß Novatus, welcher Presbyter war, den Felicissimus in Carthago ohne sein Vorwissen oder seine Erlaubniß zum Diakonus verordnet habe a), und Augustinus beschwert sich noch im fünften Jahrhundert über die Anmaßung von zweien Presbytern, die einen Subdiakonus ordinirt hätten; wiewohl dieß Vergehen nicht so groß war, da die Subdiakoni in der alten, wie noch heut zu Tage in der griechischen Kirche, zu den unteren Geistlichen gehörten, und auch noch in unseren Zeiten einzelne Aebte in der katholischen Kirche das Recht haben, ad minores zu ordiniren.

Unter diesen Umständen ist es allerdings sehr auffallend, daß die Päpste und die ihnen so sehr ergebene Geistlichkeit sowohl in Frankreich, als in England, die doch so viel an den Einrichtungen der irischen und schottischen Kirche zu tadeln fand, dieses Umstandes nicht ausdrücklich erwähnen, obgleich sie auch in der Ordination der Bischöfe Abweichungen von der hergebrachten Sitte bemerken. Da klagt denn Lanfrank, Erzbischof von Canterbury, dem irländischen Könige Terdelvak, daß die Bischöfe nur von Einem Bischofe geweihet werden, eine Klage, die Anselm von Canterbury an den König Murchardach wiederholt. Auch sonst ist von Unordnungen, d. h. Widersprüchen gegen die römische Observanz, bei Bischofsweihen die Rede; so auch von diversis et schismaticis ordinibus, quibus Hibernia pene tota delusa est. Aber auf einen in den Augen des katholischen Klerus so wichtigen Gegenstand, wie die ununterbrochene bischöfliche Succession ist, finde ich nirgends Rücksicht genommen, und doch

a) Ep. 52 (al. 49) p. 92. Fell.

ist es Beda, ein im Mittelalter viel gelesener Schriftsteller, der so deutlich davon spricht! Allerdings wäre es möglich, daß die Sache im Laufe der Jahrhunderte, bis ins elfte oder zwölfte in Vergessenheit gerathen wäre. Wahrscheinlicher ist es mir indeß, daß man römischer Seits den Schaden für den Augenblick für unheilbar gehalten, und durch Verwerfung der von und an irischen und schottischen Bischöfen verrichteten Ordinationen die ohnehin schon große Erbitterung nicht habe aufs Aeußerste bringen wollen, zugleich aber gehofft habe, durch die Vereinigung allmählich eine kanonische Succession zu Wege zu bringen. Welches denn auch wirklich geschehen seyn mag, falls nicht hin und wieder unrichtig geweihte Bischöfe Ordinationen verrichtet haben, durch welche ihre Succession neben der sogenannten kanonischen fortbestanden hat, und bis auf den heutigen Tag fortbesteht. Eine Sache, die freilich nicht erweislich ist: eben so wenig als die kanonische Succession der Bischöfe in der katholischen und in einigen protestantischen Kirchen, indem nun irgendwo ein Ring gemangelt haben mag, um die ganze Reihe zu unterbrechen, und es sich bei dem Mangel an in solches Detail gehenden Urkunden unmöglich beweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen läßt, daß dieses in 16 bis 17 Jahrhunderten niemals der Fall gewesen seyn könne. Dasselbe ist gewiß auch der Fall in Schottland und Nordengland gewesen, die ihre Bischöfe wenigstens geraume Zeit aus dem Kloster der Insel Jona erhielten, durch welche die Ordination fortgepflanzt wurde, und schwerlich ward bei der Unterwerfung der nordbritischen und schottischen Kirche unter den römischen Stuhl an die Ungleichheit der Succession gedacht, oder, wenn man auch an dieselbe dachte, weitere Rücksicht darauf genommen, wodurch ja das Vereinigungswerk hätte sehr bedeutend erschwert werden müssen!

Und wie war es denn in Deutschland? Die große

Menge von Missionären, die im siebenten und achten Jahrhunderte die germanischen Stämme besuchten, waren ja aus Irland, vielleicht auch aus Schottland und Nordengland gekommen. Die meisten waren gewiß Priester, einige von ihnen Bischöfe. Woher hatten diese ihre Weihe? Zwar wird es bei den meisten sehr schwer, wo nicht unmöglich seyn, diese Frage zu untersuchen. Von mehreren, z. B. von Bonifacius, dem Apostel Deutschlands, wissen wir es auch, daß er in Rom geweiht ward. Von andern ist der Ort ihrer Ordination unbekannt. Von Suidbert aber, dem Gehülfen Willebrords, der selbst in Rom zum Bischofe geweiht worden, wissen wir, daß ihn Wilfried, Bischof von Mercia, einweihte. Dasselbe war wahrscheinlich auch der Fall mit dem Bischofe Virgilius von Salzburg, der in England gebildet war, und den ärgerlichen Streit mit Bonifacius über die Gegenfüßler hatte. Die Ursache der Mißverhältnisse lag aber hauptsächlich in den verschiedenen Schulen, aus welchen beide Lehrer hervorgegangen waren a). Haben nun in Deutschland, das erst durch Bonifaz ein Regnum obedientiae ward, Bischöfe von irischer Ordination die Weihen fortgepflanzt, wie läßt sich dann die kanonische Succession in der deutsch-katholischen Kirche beweisen? Was mich betrifft, so halte

a) Virgilius von Salzburg war einer der Nachkommen jener schottischen Evangelisten, welche unabhängig, frei von Rom, das Evangelium in der östlichen Schweiz und in einem beträchtlichen Theile von Deutschland lehrten, und in manchen Dingen, bis nach Carls des Großen Zeit hinab, Opposition gegen die römisch-päpstliche Parthei und besonders auch gegen den Bonifaz, der aus der päpstlich angelsächsischen Kirche hervorging, machten. Diese Parthei mochte es wohl seyn, die entscheidenden Einfluß auf den Beschluß des frankfurter und pariser Concils über die Bilder hatte. Vgl. Schuler in der Recens. von Paulus Sophronizon. Jahrg. 1826. VII. Die Gegenfüßler, in Schultheß neuesten theolog. Annalen. Juni 1828. S. 469.

ich diese überall für ganz unerweislich, und gestehe auch gern, daß die dänische Kirche seit der Reformation nicht mehr im Besitze derselben ist, wenn sie je erweislich wäre. Ich betrachte diese Sache blos aus dem historischen Standpuncte, und benutze diese Gelegenheit nur, um Gelehrte, die mit der Specialgeschichte der ältesten deutschen Kirchen bekannter sind, als ich, darauf aufmerksam zu machen und zu Untersuchungen über diesen Gegenstand, deren Resultate jedoch sehr ungewiß seyn werden, zu veranlassen. Vielleicht könnten sie dazu dienen, die Urtheile, die über die protestantischen Ordinationen in der katholischen Kirche gefällt werden, umzustimmen, wenigstens zu mildern.

Vierter Abschnitt.

Verbindungen der irischen Kirche mit andern Ländern.

---

1. Als in Gallien bereits alte Kirchen bestanden, und das Kirchenwesen nach dem Beispiele der übrigen Christenheit völlig eingerichtet war, waren die Gegenden, welche jetzt die Niederlande heißen, Deutschland und der ganze Norden theils noch ganz heidnisch, theils auch nur sparsam von christlichen Gemeinden bewohnt. Der Bekehrungseifer war aber nicht blos in Gallien, sondern auch in Britannien lebhaft. Die Angeln sandten eine Menge von Missionären zu ihren Stamm- und Sprachgenossen auf dem festen Lande, die ins Innere von Deutschland und bis an die Elbe vordrangen, und zu diesen gesellten sich Schotten und Irländer, wiewohl diese die Sprache erst lernen mußten, die den in Britannien wohnenden Angelsächsen angeboren war. In Gallien war für sie nichts zu bekehren, es wäre denn, daß zu Carl Martells und Pipins Zeiten noch Heiden unter den Nach-

kommen der eigentlichen Gallier gewesen wären. Sie kamen aber doch häufig über's Meer, theils der kirchlichen Gemeinschaft wegen, die zwischen beiden Ländern Statt fand, und besonders in den Klöstern unterhalten worden zu seyn scheint, theils vielleicht auch der Studien halber; und so wie der schottische und irische Bischof und Priester, an keine Grenzen von Stift und Pfarrei gebunden, in seinem Vaterlande überall umherreisete, und wo sich Gelegenheit fand, geistlichen Verrichtungen oblag, so erlaubte er sich auch jenseits des Canals dasselbe Verfahren zur großen Unzufriedenheit des gallischen, an genauere Ordnung gebundenen, Klerus. Wir haben hierüber aus dem VIII. und IX. Jahrhundert einige zwar sparsame Nachrichten, die aber doch ein ziemliches Licht über die Sache gewähren. So findet sich in den Acten eines unter K. Pipin zu Verneuil in Frankreich 755 gehaltenen Concils Nachricht von umherstreifenden Bischöfen ohne Diöcesen, von denen man nicht wisse, von wem sie zu Bischöfen ordinirt worden seyen a). Daß diese Bischöfe aber Schotten oder Irländer waren, wird aus einem späteren Concilio Cabilonensi (zu Chalons) vom J. 813 unter der Regierung Karls des Großen deutlich, wo diese, die sich für Bischöfe ausgäben, Schotten genannt werden, und von ihren Ordinationen gesagt wird, sie seyen simonisch, ohne Zweifel, weil sie mit ihnen ein Gewerbe trieben b).

2. Häufiger finden wir diese englischen, schottischen und irischen Missionäre in den Niederlanden, in Deutschland und in der Schweiz. Dort fand ihr Missionseifer

a) Cap. 43. Binii Conc. V, 519. Labbei VII, 1281. Harduin III. p. 1993, am besten abgedruckt in Baluzii Capitular. Reg. Francor. I, 167.

b) Binii Concil. VI, 221. Can. 43. Labbeus VI, 1668; es heißt von ihnen: qui se dicunt Episcopos esse.

Beschäftigung im Ueberfluß, ihr Durst nach dem Märtyrerthum häufig Befriedigung, und ihre Arbeiten wurden mit reichlichem Erfolge gekrönt, und wurden der Grund zur niederländischen und zum Theil der deutschen Kirche. Zu diesen gehörte der heilige Kilian, der Stifter der Kirche zu Würzburg. Es ist gleichgültig, ob er ein Schotte oder ein Irländer gewesen. Zu einer von beiden Nationen gehörte er aber. Wo er zum Bischof geweiht worden, wissen wir nicht; wahrscheinlich aber in seinem Vaterlande, wo es Sitte war, viele Bischöfe zur Predigt, sowohl daheim, als auch in Gallien, Belgien und Deutschland zu weihen, von denen vielleicht kein einziger in Rom ordinirt wurde. Doch enthält ein Codex die Nachricht: er sey nach Rom gegangen, um sich, ehe er sein Amt anträte, als Bischof bestätigen zu lassen a). Auch Virgilius, Bischof von Salzburg, der in seinem Vaterlande zum Bischofe geweihte b) Clemens c) und Samson d) waren Schotten und Irländer. Ihre Streitigkeiten mit Bonifacius, dem ersten Erzbischofe von Mainz, dem zweiten von Utrecht, sind bekannt. Ihre höhere wissenschaftliche Bildung, die sie in den Klöstern ihres Vaterlandes erhalten hatten, ward ihnen als Ketzerei angerechnet; selbst Bonifaz, wiewohl ein Britte, stand, was wissenschaftliche und religiöse Aufklärung betrifft, tief unter ihnen. Ihr Hauptverbrechen war aber das, daß sie den Papst nicht anerkennen, die Priesterehe nicht verdammen, Seelenmessen und andere neu aufgekommene Kir-

a) Ioh. Baptistae Solerii Worte in seiner Lebensbeschreibung des heiligen Kilian in den Act. Sanctor. Degg Chorogr. v. Würzburg. Vorrede p. XI. XII.

b) Walch. 36.

c) Ueber Clemens ist noch nachzusehen Jamieson 236—238.

d) Skinner. I, 234.

chengebräuche nicht billigen wollten a). Weniger fehlerfrei war wohl Adalbert, ein Franzose, der sich zum Bischofe ohne bestimmte Diöcese hatte weihen lassen und von Bonifaz abgesetzt wurde; denn er gebrauchte Volkstäuschung, um seine Zwecke zu erreichen. Auch Columban, der Stifter mehrerer Klöster in Gallien, Italien und in der Schweiz b), war aus der Provinz Leinster, und in den Grundsätzen der schottisch-irischen Kirche gebildet c). Gallus war sein Landsmann d). Und wäre nicht der Einfluß Roms auf Deutschland schon damals so groß gewesen, hätte nicht Bonifazius sich so lebhaft für die Oberherrschaft des römischen Stuhls erklärt und sie auf alle mögliche Weise zu behaupten gesucht, so wäre vielleicht die deutsche Kirche beständig eine unabhängige Kirche geblieben, und die helleren Einsichten der schottischen und irischen Missionäre hätten vielleicht so tiefe Wurzeln geschlagen, daß Rom nicht allein Nichts in Deutschland hätte ausrichten können, sondern daß auch die fränkische Kirche ihre Freiheit behauptet hätte, und daß die Hierarchie nie zu der Höhe gestiegen wäre, welche sie in der Folge erreichte! Zu dieser Betrachtung füge ich nur noch eine Bemerkung hinzu. Mehrere dieser irischen Glaubensboten waren in ihrem Vaterlande zu Episcopis regionariis, ohne feste Sitze, geweihet worden. Wie es sich im katholischen Sinne mit der Weihe dieser Bischöfe verhielt, wie die eifrig katholisch Gesinnten sie beurtheilten, ist schon gezeigt worden. Haben diese Bischöfe in Deutsch-

---

a) Mosheim H. E. p. 314. Walch Historien der Ketzereien. X, 3—65. Schmidts Beiträge zur Kirchengesch. des Mittelalters, Bonifazius Leben S. 27 f. Jamieson 236. 37. Neander's Denkwürdigkeiten III, 264.

b) Gratian II, 294. 369. Neander's Denkwürdigkeiten III, 200.

c) Ibid. 297.

d) Ibid. 350. 372. Neander's Denkwürdigkeiten III, 231.

land keine anderen ordinirt? und ist dieses der Fall gewesen, welches ich freilich aus Mangel an einer zur Untersuchung dieser Frage ins Speciellste gehenden Kenntniß nicht beantworten kann, was sich vielleicht auch nicht mehr beantworten läßt, welche Bürgschaft haben denn die jetzigen Bischöfe der deutsch-katholischen Kirche für ihre ununterbrochene apostolische Succession?

3. Die Insel Jona, eine der Hebriden, war dem heiligen Columban von Brudi (Brutus), Könige der Picten, ums J. 563 geschenkt, und in diesem von ihm und seinen Gefährten in Besitz genommen worden. Bald nachher scheint der Heilige am Hofe dieses Königs mit dem Fürsten der Orkaden Bekanntschaft gemacht, und von diesem für Cormac, einen seiner Schüler und einige von dessen Gefährten, die einen einsamen Aufenthaltsort suchten, das Versprechen erhalten zu haben, daß sie, falls sie an einer seiner Inseln landeten, Schutz bei ihm finden sollten a). Es scheint diesen auch gelungen zu seyn, festen Fuß auf denselben zu fassen, denn die Norweger fanden, als sie in der Folge diese Inseln eroberten, zwei Nationen dort, von denen die eine von ihnen Papa's genannt ward, ein Name, den wir auf den Island benachbarten Inseln wieder finden, und der ohne Zweifel auf Kuldeer hindeutet b). Auch wird vom heiligen Servanus erzählt, daß er etwas vor 450 das Kloster Kulros, 6 Meilen von Stirling, angelegt, und die Bewohner der Orkaden, die vorher dem Gottesdienste der Druiden ergeben gewesen waren, bekehrt haben soll c). Auf den Hebriden ging das Bekehrungswerk von Jona aus. Wir haben aber

a) Jamieson. 179.

b) Ebendas. 180.

c) Torfaei Orcades p. 2. Suhm Historie af Danmark I. 244. Allein Jamieson setzt p. 166 die Stiftung von Cullroß durch den König Brudi ums Jahr 700 an! Wie lassen sich beide Nachrichten zusammen reimen?

keine umständlichere Nachricht davon, und als die Norweger unter König Harald Schönhaar diese schon lange von nordischen Seeräubern besuchten Inseln der norwegischen Krone unterwarfen, lebten Christen und Heiden auf denselben friedlich mit einander a). Aber die Liebe zur Einsamkeit trieb die Kuldeer bald an, sich im fernen nördlichen Ocean nach Wohnungen umzusehen, die von allem Verkehr mit den Menschen getrennt waren. Ein irländischer Mönch, ohne Zweifel von derselben Gemeinde, Dicuil, hat uns in einem Büchlein de mensura orbis terrarum b) die früheste Nachricht von der Entdeckung von Island durch diese Geistlichen hinterlassen. Dieser Verfasser lebte im neunten Jahrhundert, und erzählt, daß Geistliche, mithin Irländer, von Anfang Februars bis Anfang Augusts sich auf einer der Färder aufgehalten, die stets öde gewesen, nun auch aus Furcht vor den norwegischen Seeräubern verlassen wären, und nur von unzählbaren Schaafen und Seevögeln bewohnt würden. Hundert Jahre vor seiner Zeit wären diese Inseln aber von irländischen Einsiedlern bewohnt worden, die sie nachher verlassen hätten. Da nun Dicuil 825 schrieb, wäre das ungefähr 725 geschehen, eben als die Norweger zum ersten Male Irland feindlich angriffen. Es läßt sich dann auch begreifen, wie die Norweger irländische Bücher auf

seiner Nachricht erhellt, daß Island den Irländern am Schlusse des achten Jahrhunderts, 30 Jahre ehe er schrieb, mithin ungefähr 795 bekannt gewesen ist, welches ungefähr 65—70 Jahre früher ist, als norwegische Nachrichten uns berechtigen, die Entdeckung von Island durch einen norwegischen Seeräuber Nadodd anzunehmen; und dieses dürfte auch ziemlich genau mit den Nachrichten übereinstimmen, welche die norwegischen Entdecker von Island, als sie zuerst dort landeten, hinterlassen haben. Da finden wir denn bei Are Frode a), daß die Norweger Christen, die sie Papa's nannten (man erinnere sich der oben auf den Orkaden erwähnten Papä), vorgefunden, daß diese aber, weil sie nicht unter den Heiden wohnen wollten, das Land verlassen hätten. Aehnliche Nachrichten enthält das Landnamabok b) (von der Besitznahme von Island); dieses fügt noch hinzu, diese Christen wären wahrscheinlich Irländer gewesen, denn sie hätten irische Bücher, Glocken und Bischofsstäbe hinterlassen. Sie mußten also eilig die Flucht ergriffen haben. Dieser Nachlaß soll aber nicht auf Island selbst, sondern auf zweien an der östlichen Küste gelegenen Inseln gefunden seyn, welche Papey und Papili (Pfaffeninseln) von den nordischen Isländern genannt wurden. Aber auch auf dem festen Lande, sogar im Innern hatten sie eine Niederlassung Kirkinbay, von der sie sich wahrscheinlich erst aus Furcht vor uns unbekannten Eingebornen nach der Seeküste und den Inseln zurückgezogen haben. Späterhin nennt uns die isländische Kirchengeschichte zwei Irländer als die ältesten Einsiedler, die sich nach Island zurückgezogen haben, Jörund, Ectils Sohn, ums Jahr 900, und dessen Schwestersohn Asolf

a) Schedae cap. 2.

b) Landnamabok p. 23. S. auch meine Kirchengeschichte von Dänemark und Norw. I, 519. 520.

Alskill (optime moratus). Beider nordische Namen zeigen aber an, daß sie, obgleich in Irland geboren, doch von nordischen Familien abstammten a). Auch nachdem Norweger die ganze Insel besetzt hatten, hörte die Verbindung mit den irischen Geistlichen nicht ganz auf. Der Handel, den Isländer und Irländer mit einander trieben, führte auch irische Priester nach dieser ihnen durch Ueberlieferung werth gewordenen Insel. Die isländische Hungurvaka, welche das Leben der fünf ersten Bischöfe von Island enthält, spricht von Bischöfen, die aus anderen Gegenden zur Zeit Isleifs, des ersten Bischofs von Island, dorthin kamen, weit gelinder waren, als dieser, und sich dadurch Freunde erwarben, mit denen aber der Erzbischof Adalbert von Hamburg alle Gemeinschaft verbot, da sie ohne seine Erlaubniß gekommen wären b); zu diesen gehörten wohl drei, welche Are Frode und das Landnamabok als Ermskir (Irländer) nennen, nämlich Petrus, Abraham und Stephanus c), und eines nach Island gekommenen Bischofs Johannes erwähnt auch die Hungurvaka als eines Irländers d). Die Kirche in Kirkiubay war von einem Norweger, Aurlig, den Patrik, Bischof der Hebriden, erzogen hatte, erbaut, und dem heiligen Columella (Columba?) geweiht worden; die Nachkommen fielen aber vom Christenthum ab, und be-

mag die Veranlassung gegeben haben, daß diejenigen, die der Religion ihrer Väter treu blieben, sich nach den Inseln Papey und Papili zurückzogen. Diese Nachrichten lassen sich nun leicht mit einem Briefe Alexanders II. an König Harald Schönhaar von Norwegen im J. 1058 verbinden, in welchem der Papst dem Könige vorwirft, wie der Erzbischof Adalbert sich bei ihm beklagt, daß die Bischöfe in Norwegen entweder gar nicht geweihet, oder für Geld in England und Frankreich gesetzwidrig ordinirt wären a); ferner mit einer Nachricht von falschen Bischöfen in Irland, welche die Christni-Sage enthält. Falsch wurden sie aber genannt, weil den irischen Bischöfen die sogenannte apostolische Succession mangelte. Daß nun aber alles Widerspruchs der römischen Curie ungeachtet Besuche der irischen Bischöfe in Island nach Anfang des 12. Jahrhunderts fortgedauert haben, zeigt selbst das alte isländische Kirchenrecht, ob dieses gleich einen weit milderen Geist athmet, als man es vermuthen sollte. Es ist durch dasselbe den Isländern erlaubt, dem Gottesdienste dieser Fremden als Zeugen beizuwohnen, nur dürfen sie nicht selbst ihre Sacramente genießen b). Nur wenn sie ihre Ordination beweisen konnten, dürfe man bei ihnen die Sacramente genießen. Bei denen, die kein Latein verständen, und Kemsker c) oder Girzker (Armachaner oder Griechen) wären, dürfte man wohl dem Gottesdienste beiwohnen, aber weder Messe noch Sacramente von ihnen verlangen, eben so wenig Kirchen von ihnen einweihen oder Kinder firmeln lassen, welches al-

a) Pontoppidan Annal. Eccles. Dan. I, 203.

b) Ius eccles. vetus. Thorkelins Ausgabe 1775. de pastoribus et eorum domicilio legitimo p. 75.

c) Ob dieses Wort richtig gelesen ist, läßt sich nicht verbürgen, da die Handschrift undeutlich ist und keine Quelle benutzt werden konnte. Es könnte auch Krmsker oder Krinsker oder Ermskir heißen. Ullmann.

les ungültig und verpönt sey und von neuem geschehen müsse. Die Milde dieser Kirchengesetze, die unleugbar gegen die Irländer gegeben sind, gibt übrigens ein Volk zu erkennen, das durch weite Reisen gebildet, eben keinen Abscheu vor Mitgliedern anderer christlicher Communionen hatte, und selbst den Bekennern von diesen auf katholischem Grund und Boden die Ausübung ihres von dem katholischen abweichenden Gottesdienstes verstattete, nur keine Proselytenmacherei erlaubte.

Auch mit Norwegen mögen die Kuldeer Verbindungen gehabt haben. Der Bischof der Inseln Sodor und Man stand Anfangs unter dem Erzbischofe von York, welches auch nach der Lage dieser Insel ganz natürlich war, ward aber in der Folge vom Erzbischofe von Nidaròs geweiht. In York aber war in alten Zeiten in der katholischen Kirche selbst ein Sitz der Kuldeer. Es läßt sich also hier auch eine Art von Verbindung zwischen diesem und der norwegischen Kirche denken a). Es hat sich auch die Nachricht erhalten, daß 1226 der Abt von Jona zugleich mit dem Bischofe der Hebriden am norwegischen Hofe erschienen sey b), welches doch wahrscheinlich auf Veranlassung kirchlicher Ereignisse geschehen ist. Auch ist in den flateyischen Annalen von einer Gesandtschaft der Armenier an den König Hakon im J. 1315 die Rede. Diese dürften aber wohl eher wirkliche Armenier, als Irländer gewesen seyn. Jene Nachrichten aber vom Besuche des Bischofs der Hebriden in Norwegen und der Suprematie des Erzbischofs von Nidaròs über den Bischof von Sodor und Man, die bis zum 14. Jahrhunderte fortwährte, als der Bischof John Russel sich in Avignon vom Papste weihen ließ, hängt gut mit der Nachricht bei Pennant zusammen, daß viele Urkunden von den Hebriden in Drontheim auf-

a) Jamieson. 359.
b) Pennant, Voyage to the Hebrides p. 296.

bewahrt worden, die aber in einer Feuersbrunst (deren mehrere die Domkirche verwüsteten) untergegangen wären.

Es bedarf für den aufmerksamen Leser kaum einer besonderen Bemerkung, daß in dem vorstehenden Aufsatze des verewigten Bischofes Münter nicht alles vollständig ausgearbeitet und manches nur flüchtig und fragmentarisch hingeworfen ist. Es fanden sich zwar noch mancherlei Bemerkungen und Citate auf einzelnen Blättern vor a), die zum Theil auch gehörigen Orts eingeschaltet sind; aber dieselben durchgängig und zu einer vollständigeren Ausarbeitung des Aufsatzes zu benutzen, hätte nur in der Macht des Verstorbenen selbst gestanden. Wir gaben daher die Abhandlung, so weit sie von Münters Hand selbst ausgearbeitet war, unverändert, in der Ueberzeugung, daß sie auch so des Belehrenden und Interessanten genug in sich fasse. Was von einem solchen Manne herrührt, ist immer der Aufbewahrung werth. In diesem Sinne fügen wir auch als Zugabe unter der Rubrik der Bemerkungen noch ein kleines Bruchstück bei, welches ohne Zweifel bei Gelegenheit obigen Aufsatzes dadurch entstand, daß Münter sehr vielfach über die bischöfliche Succession und überhaupt über den ursprünglichen Charakter der bischöflichen Würde nachzudenken veranlaßt wurde.

C. Ullmann.

a) Sollte vielleicht ein Gelehrter diesen Gegenstand bearbeiten wollen, so stehen ihm — dieß glaube ich auch im Sinne der Familie des sel. Bischofs Münter anbieten zu dürfen — diese Notizenblätter zu Diensten.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber die ursprüngliche Identität der Bischöfe und Presbyter und über die bischöfliche Ordination.

Von

Dr. Friedrich Münter,
Bischof von Seeland.

Ein Fragment.

Wenn die Frage, in wiefern das bischöfliche Amt in der ältesten Kirche als wesentlich verschieden vom Amte eines Presbyters betrachtet worden sey, mit historischer Genauigkeit, auf die hier Alles ankommt, beantwortet werden soll; so muß sie in zwei Fragen getheilt werden.

A. Läßt es sich beweisen, daß dieses Amt in dem Sinne, in welchem die katholische, die griechische und auch die englische Episkopalkirche es nehmen, apostolischen Ursprungs ist?

B. War eine eigene von Bischöfen verrichtete Ordination dazu erforderlich?

A.

1. Wir finden früh in der christlichen Kirche drei Classen von Beamten: Bischöfe, Presbyter, Diakonen. Sie mögen, wo sie Statt fanden, eine Nachahmung der Einrichtung der jüdischen Synagogen gewesen seyn, wenigstens ist dieses wahrscheinlicher, als daß durch sie der mosaische Hohepriester, die Priester und Leviten seyen nachgebildet worden.

2. Das neue Testament giebt den Lehrern und Dienern der Religion verschiedene Namen. Unter diesen sind Episkopi, Presbyteri und Diakoni die gewöhnlichsten. Merkwürdig aber ist es, daß Episkopi und Presbyteri nie zugleich genannt werden. Apostelgesch. XX, 17 heißen die Presbyteri, welche V. 28 Bischöfe sind. Ebenso Tit. I, 5 und 7. 1 Petri V, 1. 2 werden beide Benennungen mit einander verbunden, indem die Presbyteri ermahnt werden, gewissenhafte Aufsicht (Episkopie) zu führen. Philipp. I, 1 richtet Paulus den Brief an die Bischöfe und Diakonen der Gemeinde, ohne die Presbyter zu nennen und sie von den Bischöfen abzusondern. Petrus nennt sich selbst Mitältester (συμπρεσβύτερος) 1 Petri V, 1. 2 Joh. 1 Aeltester, und Apostelg. I, 20 redet Petrus von der Episkopie des Judas. Alles dieses deutet darauf hin, daß Bischof und Presbyter in der ältesten apostolischen Kirche Benennungen eines und desselben Amtes waren.

3. Indessen bezeugt die Kirchengeschichte, daß die Apostel in einigen Städten Bischöfe eingesetzt haben. Die Kirchenväter berichten, daß die Apostel die ersten Bischöfe von Rom, Jerusalem, Antiochia, Smyrna, Ephesus, Kreta u. a. eingesetzt und ordinirt haben a), und daß Paulus den Timotheus und den Titus zu Vorgesetzten der Kirche in Ephesus und in Kreta bestallt habe, ist ja aus dem neuen Testamente klar. Auch sind die Engel der sieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis weit wahrscheinlicher die Vorsteher derselben, als Personificationen der Gemeinden selbst.

4. Es ist auch nicht schwer zu erklären, wie die Verschiedenheit entstehen konnte, daß z. B. in Ephesus Apostelg. XX, 17 und 28 von mehrern Presbytern und Bischöfen, und nachher nur von Einem die Rede hat seyn

a) Bingham Origg. Eccles. I. p. 60 sq.

können. Die Menge der Geschäfte und die bessere Ordnung machte es nämlich nöthig, daß Einer an der Spitze stand, auf den alsdann der Name Episkopus vorzüglich überging; und das konnte bereits zur Zeit der Apostel der Fall seyn. Auch war es vielleicht nicht ganz ungewöhnlich, daß in einer zahlreichen, aus Juden sowohl, als aus Heiden bestehenden Kirche jede Parthei ihren eignen Bischof hatte. Auf diese Weise haben einige die Verschiedenheit der Nachrichten über die ersten römischen Bischöfe, in welcher Ordnung sie auf einander gefolgt sind, erklären wollen. Die Sache ist aber sehr ungewiß.

B.

1. Daß Timotheus, den die alte Kirche für den ersten Bischof von Ephesus hält, nicht vom Apostel Paulus, sondern vom Presbyterio, ohne Zweifel zu Ephesus die Auflegung der Hände erhielt, bezeugt Paulus selbst 1 Timoth. IV, 14. Und der Apostel Paulus hatte nebst Barnabas die Auflegung der Hände von einigen Propheten und Lehrern der Kirche zu Antiochia erhalten. Apostelg. XIII, 1—3.

2. Die gewöhnliche und gesetzmäßige Observanz war, daß zu der Einweihung eines Bischofs drei erfordert wurden. Indessen waren auch Fälle, wo einer oder zwei die Ordination verrichteten; und wir haben sogar das Beispiel, daß, als Pelagius I. im J. 555 zum Bischofe von Rom geweiht werden sollte, man in Ermangelung des dritten Bischofs einen Presbyter zur Hülfe nahm a), welches sehr merkwürdig ist: denn wenn die Ordination im Sinne der katholischen Kirche außerordentliche Gaben ertheilt, wie konnte denn ein Presbyter, der diese nicht hatte, an der Einweihung eines Bischofs Theil nehmen?

---

a) Lib. Pontifical. in Vita Pelagii.

2.

Rechtfertigung seiner Auslegung der Stelle Justins Apolog. 1, 6.

Von

Dr. A. Neander.

(Gegen die Bemerkungen Dr. Möhlers in der tüb. theol. Quartalschrift. 1833. 1. Heft.)

Je mehr ich dem Herrn Dr. Möhler wegen seines ernsten theologischen Geistes, seiner Gelehrsamkeit, seines Tief- und Scharfsinnes hoch und werth halte a), desto mehr fühle ich mich gedrungen, auf seine Bemerkungen gegen meine Auslegung der Stelle über den heiligen Geist bei dem Justinus Apolog. I. Cap. 6. oder ed. Colon. p. 56. C. Einiges zu antworten, da mich die von ihm vorgetragenen Gründe weder von der Richtigkeit seiner Auffassungsweise, noch von der Unrichtigkeit der meinigen überzeugt haben.

Ich hatte an jener Stelle übersetzt: „Wir verehren

---

a) Ich bin weit entfernt, dem Urtheile meines verehrten Freundes Neander über Herrn Dr. Möhler widersprechen zu wollen, vielmehr habe ich jederzeit eben so vortheilhaft von diesem geistvollen Gelehrten gedacht; allein ich kann doch nicht unterlassen, mein aufrichtiges Bedauern auszudrücken, daß ein katholischer Theologe, der solche Eigenschaften besitzt, den Protestantismus nicht reiner aufzufassen, unbefangener zu würdigen und mit einer edleren, großartigeren Polemik zu bestreiten gewußt hat, als es von Herrn Dr. Möhler in seiner kürzlich erschienenen Symbolik geschieht. Ich enthalte mich indeß hier jeder weiteren Bemerkung, da diese Schrift demnächst in unsern Studien zum Gegenstande tiefer eingehender Erörterungen gemacht werden wird. C. Ullmann.

insbesondere den prophetischen Geist." Dagegen wendet Herr Dr. Möhler ein, daß die Partikel τε keine intensive Bedeutung haben könne. Aber ich war auch nicht durch die falsche Voraussetzung von der intensiven Bedeutung jener Partikel, sondern durch das, was sich mir aus der ganzen Idee des Satzes und dem bezeichneten logischen Verhältnisse der Glieder zu einander über die Ansicht Justins zu ergeben schien, veranlaßt worden, so zu übersetzen. Es schien mir Justin den heiligen Geist als gewissermaßen einen ἀρχάγγελος vor allen übrigen Engeln, mit denen er ihn in Hinsicht auf das Gemeinsame einer gewissen Abhängigkeit von dem Logos in Eine Classe setzte, doch auszeichnen und als ein dem Logos mehr verwandtes Wesen setzen zu wollen. Der Zusatz „ἄλλων" war keineswegs überflüssig, denn Justin hatte dabei schon die Beziehung auf den prophetischen Geist, den er in gewisser Hinsicht zu den Engeln rechnen, in anderer Hinsicht von denselben unterscheiden wollte, im Sinne.

2. Das, was ich hier den Justin sagen lasse, streitet keineswegs so sehr mit der Analogie der Ideen des Justinus, wie es dem Herrn Dr. Möhler scheint. Justin betrachtet den λόγος als die vor der ganzen Schöpfung aus dem göttlichen Wesen emanirte, zum selbstständigen Daseyn hypostasirte schaffende Vernunft, die persönlich gewordene Offenbarung der ewig in dem Wesen Gottes verborgenen Vernunft (des λόγος ἐνδιάθετος), als das Vermittelnde zwischen dem Urquell alles Daseyns und der von ihm durch den Logos abgeleiteten übrigen Schöpfung. Der Logos allein ist auf diese Weise von Gott erzeugt (aus dem Wesen Gottes selbst hervorgegangen), und durch ihn ist alles übrige erschaffen worden. Das erste unter den von ihm hervorgebrachten Wesen ist der heilige Geist, daher dem Logos am nächsten verwandt und erhaben über die übrigen von dem Logos hervorgebrachten höheren Geister. Allerdings konnte er ihn daher

vorzugsweise den Engel Gottes, die Macht Gottes nennen, welche der Logos den Gläubigen zur Hülfe im Kampfe mit dem Satan sendete. Dial. c. Tryph. Iud. Col. 344. A. Der heilige Geist erscheint hier doch als eine dem Logos dienende Macht, wenn gleich die höchste. Und wenn man sich denkt, daß diese Kirchenlehrer solche Stellen, wo Christus den Jüngern verheißt, daß er ihnen den heiligen Geist statt Seiner senden werde, daß dieser von dem Seinen nehmen, ihnen, was er von ihm selbst hätte, verkündigen werde, buchstäblich verstanden; so erklärt es sich, wie es ihnen nahe liegen konnte, den heiligen Geist als einen dem Logos untergeordneten, von dem Unterricht und der Erleuchtung durch ihn abhängigen Geist sich vorzustellen. Mögen wir doch bedenken, daß noch Origenes, der an dialektischer Ausbildung der dogmatischen Begriffe dem Justin weit überlegen war, den heiligen Geist in Hinsicht seines Ursprungs, wie seiner Erleuchtung und Heiligung von dem Logos abhängig sich dachte. Die Lehre der Pneumatomachen des vierten Jahrhunderts findet gewiß viele Anschließungspuncte in der Lehre des christlichen Alterthums und sie konnte deßhalb nur so schwer durch die dem christlichen Bewußtseyn mehr entsprechende und dialektisch consequentere Begriffsform überwunden werden. Wie lange dauerte es, ehe man in der griechischen Kirche sich gewöhnen konnte, dem heiligen Geiste göttliches Wesen und den Namen Gottes beizulegen, eben weil man sich an den Buchstaben mancher Stelle des neuen Testaments hielt und durch so manche Zeugnisse der älteren Kirche in dieser Ansicht bestätigt wurde!

3. Möhler sagt, es sey gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte, daß den Engeln eigentliche Anbetung hier zugeeignet werden solle. Aber man muß hier wohl den Zusammenhang berücksichtigen. Justin will die Christen gegen den Vorwurf der ἀθεότης vertheidigen.

Daher kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß sie außer dem höchsten Gott noch viele andere höhere Wesen anerkennen und verehren, und um das Gemeinsame dieser Pietät gegen Gott und eine höhere Geisterwelt zu bezeichnen, gebraucht er nun freilich Worte, welche in verschiedenem Grade der Anwendung auf die genannten Objecte bezogen werden mußten. Dialektische und dogmatische Genauigkeit oder Aengstlichkeit in der Bezeichnung der Begriffe dürfen wir bei dem Justinus in einem solchen Zusammenhange nicht erwarten. So sagt ja auch Athenagoras in ähnlicher Absicht, das θεολογικὸν μέρος der Christen beschränke sich nicht auf die Dreieinigkeit, sondern es beziehe sich auch auf eine Menge von Engeln, welche Ausdrucksweise ein späterer Dogmatiker freilich auch sehr anstößig gefunden haben würde.

4. Die genauere Untersuchung des Zusammenhanges der ganzen Stelle spricht für meine Auffassung und gegen die möhlersche. Justin hatte sich darüber beklagt, daß man ohne Ursache die Christen anklage und verfolge. Es rühre dieß von den bösen Geistern her, welche göttliche Verehrung sich zugeeignet hätten und dieser nicht beraubt seyn wollten. Es seyen dieselben, welche deßhalb auch einst die Verfolgungen gegen einen Sokrates angeregt hätten. Weil die Christen solche böse Geister in ihrer Schlechtheit blos stellten, würden sie ἄθεοι genannt. Sie gäben es zu, daß sie in Beziehung auf die Verehrung solcher vermeinten Götter den Namen ἄθεοι verdienten; aber wohl verehrten sie den höchsten Gott, den von ihm gekommenen Sohn, von dem sie ihre ganze Lehre [a]) empfangen hätten, und die ganze Schaar der übrigen gu-

a) Das διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα kann sich gewiß nur auf das, wovon überhaupt in dieser Schrift vom Anfang die Rede ist, die christliche Lehre, beziehen, nicht auf das vorhin von den bösen Geistern Gesagte, was nur beiläufig erwähnt war. Wo

ten ihm nachfolgenden und sich nach ihm bildenden Engel a) und den heiligen Geist.

Uebrigens kann ich es nicht so anstößig finden, daß ein allerdings vom heiligen Geiste erleuchteter Lehrer der alten Kirche eine so unpassende dogmatische Begriffsentwickelung sich sollte haben zu Schulden kommen lassen. Ich kann aber nicht mit dem Eunomius das μυστήριον εὐσεβείας mit der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων verwechseln. Ich erkenne die göttliche Kraft des Christenthums gerade darin, daß es von dem innersten und tiefsten Kern des menschlichen Wesens aus allmählich nach der Oberfläche durchdringend, in stufenmäßiger Entwickelung auch die Begriffsform des menschlichen Geistes zu harmonischer Auffassung des Inhaltes seiner Lehren sich aneignen konnte. Und doch bleibt diese Auffassung stets hinter dem göttlichen Inhalte zurück, denn das Leben des Glaubens ist verborgen in Gott, das Erkennen aber ist und bleibt Stückwerk.

Den ferneren Belehrungen des Herrn Dr. Möhler über einzelne Mängel meiner Kirchengeschichte, die er versprochen hat, sehe ich mit Freuden entgegen, und ich werde sie sorgfältig zu berücksichtigen nicht unterlassen.

---

hat auch Christus von einem solchen Ursprunge der heidnischen Götterlehre etwas gelehrt?

a) Hier setzt allerdings Justin die guten Engel, welche die Christen verehrten, den bösen, deren Verehrung sie bekämpften, entgegen, was zur Bestätigung meiner Auslegung dient; aber unmöglich kann man mit Möhler den folgenden Accusativ ἀγγέλων στρατόν von dem Worte διδάξαντα abhängen lassen. Was wäre das für eine griechische Ausdrucksweise: διδάσκειν τινὰ στρατὸν ἀγγέλων, Jemandem Unterricht geben über die Schaar der Engel? Und wir fragen wieder: Wo hat Christus einen solchen Unterricht ertheilt?

3.

Ueber die geschichtliche Auffassung und Stellung des prophetischen Ausspruches Jesaia Cap. 15 und 16.

Von

K. A. Credner.

Der prophetische Ausspruch, welcher in der Sammlung der jesaianischen Aussprüche Cap. 15 und 16 einen Platz gefunden hat, gehört bekanntlich in historischer Hinsicht eben so zu den schwierigern, als er wichtige Aufschlüsse gibt über das moabitische Land und über die Art und das Wesen des hebräischen Prophetenthums. Eine dem Ausspruche selbst angehängte alte Nachschrift (16, 13. 14) sagt uns nämlich, daß dieser alte Ausspruch noch nicht in Erfüllung gegangen sey, binnen drei Jahren jedoch werde er erfüllt werden. Die drei Jahre waren vorüber und noch drei mal drei Jahrzehnte hinzu, ohne daß des alten Sehers Ausspruch in Erfüllung gegangen wäre; — da wiederholte Jeremia denselben (Cap. 48.), nachdem er ihn vorher seinen Zeiten und Verhältnissen angepaßt hat; sonst aber mit möglichster Beibehaltung des alten. So zeigt sich auch hier ein gegenseitiges Ineinandergreifen der Propheten verschiedener Zeiten, ein Festhalten und zeitgemäßes Fortbilden der Aussprüche älterer Propheten durch die jüngern, wodurch die Wirksamkeit der hebräischen Propheten nur als ein gegliedertes Ganze erscheint, beruhend auf einer einzigen, leitenden Grundidee. Aehnliche Erscheinungen bietet die prophetische Litteratur der Hebräer mehrere dar[a]), ganz parallel aber läuft die Geschichte der

a) Vergl.: Der Prophet Joel von Credner. S. 52. ff.

prophetischen Aussprüche über Moab der verwandten über Edom a).

Unverkennbar ist in der aufgeführten Reihe von prophetischen Aussprüchen über Moab der vorliegende, bei Jesaia aufbewahrte, der Zeit nach der älteste. Auch ist derselbe mit Ausnahme von Sanctius, Koppe, Augusti, Bauer und Bertholdt, so viel mir bekannt, immer in die Zeiten des Sanherib oder des Salmanassar verlegt worden; während die genannten die Abfassung in die Zeit des Nebukadnezar herabrücken wollten. Hieronymus, Oekolampadius u. A. waren für die Zeit des Sanherib, während Schmid, Grotius, Vitringa und die meisten andern Ausleger sich für die Zeit Salmanassars erklärten. Mit der Annahme dieser Ausleger zeigt sich auch Aurivillius b) im Wesentlichen einverstanden. Gesenius hat sich damit begnügt, die Zeit der Abfassung in die Zeit der Einfälle der Assyrer zu setzen, ohne nähere Bestimmung der Zeit selbst c).

In ganz anderer Weise hat neuerdings Herr Licentiat Hitzig in einer eignen Schrift, unter dem Titel: Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindicirt u. s. w. von Ferdinand Hitzig. Heidelberg 1831. das Zeitalter dieses Ausspruches zu bestimmen gesucht. Herr Hitzig findet nämlich in unseren beiden Capiteln einen Ausspruch des alten Propheten Jona und sucht dieß auf folgende Weise zu begründen:

Das zweite Buch der Könige gedenkt Cap. 14, 25. eines Propheten Jona und einer Weissagung desselben, welche dadurch, daß Jerobeam II. seiner Herrschaft Gebiet von Hamath bis zum Meer der Ebene ausgedehnt habe, erfüllt

a) Ebend. S. 42. ff. S. 79 ff.

b) Dissertationes ad sacras literas pertinentes c. praef. Michaelis. Gotting. 1790. p. 684. s.

c) Commentar über den Jesaia I. 2. S. 508. f.

worden sey. Auf Moabs Eroberung also hat sich jenes Orakel des Jonas bezogen: Moabs bevorstehende Besiegung bildete den Inhalt seiner Prophetie. Nun findet sich in unserer jesaianischen Sammlung ein Orakel gegen Moab, welches von Jesaia selbst, der dasselbe unter seine Aussprüche aufgenommen hat, für ein Orakel aus alter Zeit in einer Nachschrift erklärt wird. Der Verfasser dieses Ausspruches selbst ist unbekannt. Sprache und Inhalt passen ganz und gar auf die Zeit Jerobeams II. Wir haben folglich alles Recht, den Propheten Jonas als den Verfasser des herrenlosen Ausspruches bei Jes. C. 15 u. 16 zu betrachten. Oder, um den Verfasser selbst reden zu lassen, wie es S. 35 heißt: Es erhellte „daß Jonas Orakel sich auf einen siegreichen Feldzug Jerobeams gegen die Moabiter bezogen haben muß. Ein solches Orakel zeigten wir in Jes. 15. 16, 1—12. auf, indem dasselbe kraft C. 16, 1. in die Zeit nach Amazias Feldzug gegen die Edomiter falle, auf einen Angriff der Israeliten sich beziehe, Verhältnisse, wie sie in Jerobeams Zeit bestanden, voraussetze u. s. w. Hierauf wurde Beweis geführt, daß weder Jesaia, noch irgend ein anderer Prophet, von dem wir Schriftliches besitzen, Verfasser von Jes. 15. 16, 1—12.

Worten des biblischen Textes 2 Könige 14, 25, durch die Siege des Königes Jerobeam in Erfüllung gegangen, und Herr Hitzig weist wiederholt S. 1. 14. 35. auf diesen Umstand hin. Aber eben darum kann unser Ausspruch bei Jesaia auf keine Weise einerlei mit jenem des Jona seyn, denn nach der Nachschrift des Jesaia C. 16, 13. 14. soll dieser ältere Ausspruch innerhalb dreier Jahre seiner Erfüllung erst entgegen sehen. Folglich kann derselbe nicht schon früher in Erfüllung gegangen seyn, wenn man nicht den Jesaia einer großen Thorheit zeihen will.

Indem wir daher von dieser neuesten Bestimmung ganz absehen, ohne uns in eine weitläuftigere Prüfung des Einzelnen einzulassen, wenden wir uns nun zu unserem Ausspruche selbst und versuchen es, mit Vermeidung jeder polemischen Richtung, lediglich aus dem Inhalte des Abschnittes selbst, die Zeit seiner Abfassung zu ermitteln.

Inhalt von Cap. 15. 16, 1—12.

Um die Zeit der Weinlese (16, 9.) fällt ein feindliches Heer von Norden her in die Länder jenseits des Jordan ein, welche ehemals im Besitz der Stämme Ruben und Gad, und als solche zum Reich Israel gehörig waren, zur Zeit der Abfassung unseres Ausspruches aber in den Händen der Moabiter sind. Vor dem eingefallenen Feinde, welcher Alles verwüstet, flüchten die Bewohner der genannten Gegend über den Arnon (16, 2), welcher die eigentliche Grenze der Moabiter gegen Norden ist, und betreten hiermit den alten heimathlichen Boden. Im eigentlichen Moab verbreitet dieser Vorfall allgemeine Bestürzung. Viele verlassen aus Angst vor den Feinden das Land und fliehen mit ihrer Habe über die Südgrenze des Landes nach Sela hin (15, 5. 7. — 16, 1.). Die Größe der Gefahr und Noth heißt das Volk bei seinen Götzen Schutz und Hülfe suchen; doch vergebens (15, 2. 3.). Nur eine Auskunft bleibt übrig, sich dem Könige des Reiches Juda durch Entrichtung des früher verweigerten Tributes in die Arme zu werfen,

sein Mitleid anzuflehen und ihn um Schutz und Hülfe zu bitten (16, 1—6.). Auch diese gehoffte Auskunft bleibt unerfüllt. Der König von Juda weist die Moabiter von sich, weil ihnen, wie die Erfahrung gelehrt habe, nicht zu trauen sey (16, 6.). Beklagen nur allein kann Juda und der Prophet das traurige, herzzerreißende Loos der Moabiter (16, 7—11.). Da sucht Moab aufs Neue bei seinen Götzen Hülfe; doch umsonst (16, 12.). Moabs Hauptstadt und seine Feste, und mit ihnen das ganze Land gehen rettungslos unter (15, 1. — 16, 11.).

Anlage des Ausspruches.

Der Prophet stellt mit Seherblick an die Spitze seines Ausspruches den Satz: Mit Moab sey es nun aus! Fallen würde seine Hauptstadt, und seine Festung beim ersten Angriff (15, 1.). Darauf führt derselbe sogleich mitten in die Sache, indem er ein Gemälde von dem dermaligen trostlosen und jammervollen Zustande im Lande der Moabiter entwirft. Im Aufzuge des Elendes, der Trauer und Verzweiflung sucht das Volk vergebens Hülfe bei seinen Göttern (15, 2. 3). Weit hin durch das ganze Land ertönt das Jammer- und Klagegeschrei der aus dem verwüsteten Lande vertriebenen Flüchtlinge. Den Kriegern entsinkt darüber der Muth und selbst des Propheten Herz wird zu Mitleid und Jammer gestimmt (15, 4. 5. 6.). Dort ziehen sie hin, die unglücklichen Flüchtlinge, mit dem letzten Rest ihrer Habe! Ihrem Beispiele folgen bei der Schreckensbotschaft andere Bewohner des Landes, in eiliger Flucht die südlichen Grenzen aufsuchend, denn neues noch schwereres Unglück steht dem Lande bevor (15, 7. 8. 9.). Das Gemälde liegt nun fertig da, darum verweilt der Seher jetzt nicht weiter bei demselben, sondern macht mit den Anstalten bekannt, welche mitten in diesem Jammer getroffen werden. Nur eine Aussicht auf Rettung aber ist vorhanden. Sie besteht darin, daß die Moabiter sich an das Reich Juda wenden, dessen Beherrscher durch Entrichtung

des alten Tributes, (welcher nur um das südliche Ende des Meeres am passendsten von den in Sela angekommenen Flüchtlingen gesendet werden kann, da der Norden von Feinden gesperrt ist 16, 1.) sich wieder unterwerfen und ihn demuthsvoll um seinen Schutz anflehen, mit Angabe von einigen besonderen Beweggründen (16, 1—5). Indeß der König zu Jerusalem weist diesen Antrag der Unterwerfung jetzt von sich, angeblich weil den Moabitern, wie die Geschichte beweise, nicht zu trauen sey (16, 6.). Da bricht neuer Jammer in Moab aus, wobei sie sich selbst wegen ihres früheren Benehmens als Stifter ihres Unglückes anklagen (16, 7.). Der Prophet schildert mit neuen Fällen die mitleidsvolle Lage des Landes, indem er eine Parallele zwischen dem Sonst und Jetzt zieht, und wird dabei selbst zu Thränen des Mitleids gerührt (16, 8—11.). Weiter bleibt jetzt kein Mittel übrig, als das, Hülfe bei seinen Göttern zu suchen. Diese aber vermögen nicht zu helfen. Moab muß untergehen (16, 12.).

Historischer und prophetischer Standpunct des Verfassers.

Während die Zerstörung der Hauptstädte des moabitischen Landes als noch bevorstehend angekündigt wird, sind dagegen die Feinde überall im Besitz der nördlich vom Arnon gelegenen Gegenden. Die vertriebenen Flüchtlinge sammeln sich an des Arnon Ufern, um sich zu berathen, und nichts verräth, daß dieser Fluß von den Feinden schon überschritten sey. Hiernach wird die Abfassung unseres Ausspruches in eine Zeit fallen, da die Kunde nach Jerusalem gekommen war: ein feindliches Heer sey über die Gegenden nördlich vom Arnon hereingebrochen, habe über die moabitischen Bewohner dieses Landes unsäglichen Jammer und Elend gebracht und dringe weiter nach Süden gegen das eigentliche Moab vor, wo allgemeine Bestürzung und Wehklage herrschten. Die Macht der Feinde wird dabei als so groß vorausgesetzt, daß gar kein weiterer Wider-

stand von Seiten der Moabiter möglich erscheint. Hier ist der historische Standpunct zu suchen, auf welchem der Verfasser unseres Ausspruches sich befindet. Alles was von der Verwüstung des Landes nördlich dem Arnon und von der Bestürzung der Moabiter gesagt wird, ist als historisch gegeben zu betrachten; Alles hingegen was von den Planen der Moabiter und der nahen Eroberung ihrer Städte, von ihrer Gesandtschaft nach Jerusalem und der da erhaltenen Antwort gesagt wird, kommt mehr oder weniger blos auf Rechnung der politischen Seherblicke des Propheten. Unbestreitbar war es dabei die Absicht des Propheten, sein Volk durch Anregung des alten Hasses gegen die Moabiter vor der Annahme einer Verbindung mit den Moabitern zu warnen, und das Unglück der letztern als wohlverdiente Strafe für ihr früheres Benehmen (16, 6. 7.) darzustellen.

Geschichtliche Anhaltspuncte.

Bei einer in das Einzelne eingehenden Prüfung unseres Ausspruches, lassen sich in demselben folgende geschichtliche Andeutungen auffinden.

1. Eine Nachschrift 16, 13. 14., welche die baldige Erfüllung des Ausspruches verheißt, rührt nach Inhalt und Stellung von Jesaia her. Das Letztere geht hervor aus der Aufnahme dieses Ausspruches in die jesaianische Sammlung; das Andere aus der Beschaffenheit der Sprache in den zwei kurzen Versen. Besonders beweisend ist 16, 14 der Ausdruck מְעַט מִזְעָר, welcher dem Jesaia eigenthümlich ist, vergl. 10, 25; — 29, 17. und in Absicht auf das Ganze Jes. 21, 16. 17. Hiernach ist die Nachschrift innerlich wie äußerlich als jesaianisch festgestellt und wir sind dadurch zu dem Schlusse berechtigt, daß die Abfassung unseres Ausspruches auf keine Weise nach Jesaia gesetzt werden kann.

2. Zur Zeit der Abfassung unseres Ausspruches, hat-

ten die Moabiter aufgehört, den früher an die Hebräer bezahlten Tribut zu entrichten 16, 1.

3. C. 16, 6 u. 7. deuten auf Verhandlungen hin, welche zwischen dem Reiche Juda und den Moabitern über einen zu entrichtenden Tribut Statt gefunden hatten.

4. In den früher zum Reiche Israel gehörigen Gegenden, welche die Stämme Gad und Ruben inne gehabt hatten, wohnen jetzt, zur Zeit der Abfassung, Moabiter.

5. Nur noch diese Gegenden sind bei der Abfassung des Ausspruches von einem von Norden vorgedrungenen Feind überschwemmt und verwüstet.

6. Diesem Feinde zu widerstehen fühlen sich die Moabiter zu schwach, wohl aber waren die Verhältnisse damaliger Zeit so gestaltet, daß eine Unterwerfung unter das Reich Juda den Moabitern sofort Sicherheit und Schutz verschafft.

7. So lockend eine solche freiwillige Unterwerfung der Moabiter unter Juda für den Beherrscher dieses Reiches seyn mußte, so bedenklich erschien sie doch dem Propheten, welcher vor ihr warnt.

8. Ohne daß ein Vertrag zwischen den Reichen Moab und Juda zu Stande kam, ist doch die gefürchtete Unterwerfung und Vernichtung der Moabiter durch auswärtige Feinde nicht eingetroffen.

Geschichtliche Combination und Lösung.

Es bleibt uns nun noch übrig, in der Geschichte sowohl der Hebräer, als der Moabiter einen Zeitpunct zu finden, in welchem diese sämmtlichen historischen Andeutungen ihre einfache und befriedigende Lösung finden.

Nach der Trennung des hebräischen Reiches unter Rehabeam waren, wie es die geographische Lage mit sich brachte, die Ammoniter und Moabiter dem Reiche der zehn Stämme zinspflichtig geworden. Dieß Verhältniß blieb bis auf den König Ahab herab, nach dessen Tode die

Moabiter den bisherigen Tribut verweigerten (2 Kön. 1, 1.). Nach fruchtlosen Versuchen von Seiten Jorams stellte Jerobeam II. die alten Verhältnisse des Reiches wieder her. Er dehnte seine Herrschaft wieder aus von Hamath im Norden bis hinab zur Südspitze des todten Meeres, also, daß auch die Moabiter vor seinem Herrscherstabe sich auf das Neue beugen mußten. Vergl. 2 Kön. 14, 25. — Amos 6, 13. 14 und meinen Commentar über Joel S. 53. — Allein schon gegen das Ende der einundvierzigjährigen Regierung Jerobeams II. scheinen sich alle Anzeichen einer nahen Auflösung des Reiches eingefunden zu haben. Daraus nur wird es erklärbar, wenn der Prophet Amos dem Könige seinen Untergang (7, 9. 11. 12.), dem Reiche selbst aber seine Vernichtung in ähnlicher Weise voraus sagt (3, 11 ff. 5, 13. 11.), wie sie nach Jerobeams Tode wirklich eintrat.

Um dieselbe Zeit saß in dem Schwesterstaate Juda auf dem Throne zu Jerusalem Usia, ein König weise und tapfer. Usia hätte vielleicht noch Größeres vollbracht, wohl gar der Trennung des hebräischen Reiches in zwei Staaten ein Ende gemacht, wenn nicht der Aussatz, der ihn in spätern Jahren befiel, der weitern Ausführung seiner Pläne hinderlich gewesen wäre. Doch dem sey wie ihm wolle. Gewiß ist, Usia war für das Wohl und Glück seines Reiches in hohem Grade besorgt und befestigte dessen Ansehen, nach außen durch glückliche Kriege, nach innen durch zweckmäßige Einrichtungen. Die von des Königs Vater Amazia begonnene Unterwerfung der Edomiter wurde von Usia vollendet in solcher Weise, daß Elath, die Hafenstadt am rothen Meere, wieder zum Reiche Juda kam (2 Kön. 14, 22). Den übermüthigen Philistern wurden die Städte Gath, Jabne und Asdod weggenommen, ein wohlgerüstetes Heer stand dem Könige jederzeit zur Seite. Zugleich wurde durch die Anlegung fester Plätze für die Sicherheit des Landes gesorgt, in welchem Gewerbe, Ackerbau und Viehzucht blüheten. So geschah es, daß der Name des

Königs Usia weit und breit gehöret und mit Ehrfurcht genennet ward (2 Chr. 26, 1—16.).

Dieser glückliche Zustand des Reiches Juda konnte nicht ohne mächtigen Einfluß auf die Gesinnung in dem Nachbarreiche der zehn Stämme bleiben. Es konnte nicht fehlen, daß der Wunsch rege wurde, an diesem Glücke Theil zu nehmen, wodurch denn weiter das, bei einem Theile wohl nie ganz unterdrückte, Verlangen nach einer Wiedervereinigung des abtrünnig gewordenen Reiches Ephraim mit dem Reiche Juda bei vielen Bürgern des ersteren reger und lebhafter wurde als je. Unsere ärmlichen geschichtlichen Nachrichten sagen freilich darüber nichts Ausdrückliches, allein wichtig und wohl zu berücksichtigen ist es, daß gerade die Propheten dieser Zeit eine Wiedervereinigung der beiden getrennten Reiche unter einem Könige aus Davids Stamme als nahe bevorstehend verkünden (Hos. 1, 6 f. 11. Amos 9, 11. — Micha 4, 1. 2. — Zachar. 12, 4 ff. Jes. 9, 5. 6.), und daß sie ausdrücklich verlangen, dieselbe solle nicht mit Waffengewalt herbei geführt werden (Hos. 1, 6. Micha 5, 9. — Zachar. 9, 10. — 10, 5. — 12, 4. Jes. 2, 7. — 30, 16.). Sie mußten also doch hinreichende Gründe haben zu glauben, daß eine solche Vereinigung ohne Blutvergießen jetzt von innen heraus und gleichsam von selbst zu Stande kommen könne und werde.

Kaum hatte Jerobeam die Augen zugethan, so geschah was die Propheten erwartet und vorausgesagt hatten. Der Kampf der Partheien brach los und führte einen anarchischen Zustand der Dinge, eine gänzliche Auflösung der Ordnung im Reiche der zehn Stämme herbei, welche eine ganze Reihe von Jahren anhielt, und eigentlich bis zum gänzlichen Untergange des Reiches unter Hosea fortdauerte. Gleichwohl enthielt sich Usia, dem ein wohlgerüstetes Heer zur Seite stand, jeglicher Einmischung und die Propheten warnen sogar vor jeder Einschreitung mit

Waffengewalt. Sicherlich herrschte die Besorgniß, daß in diesem Falle von der schwächeren Parthei die mächtigen Assyrer herbeigerufen werden möchten, mit welchen schon seit Amos die Propheten gedroht hatten. Amos 1, 5; — 5, 27. von Hosea und den spätern Propheten ist es bekannt. Während aber die politische Klugheit dem Herrscher von Juda das Verhalten eines blos ruhigen Beobachters zur Pflicht machte, läßt es sich kaum anders denken, als daß jene kräftigen Stämme, welche erst durch Jerobeam dem Reiche Israel wieder zinsbar gemacht worden waren, diese Zerrüttung des Staates nach innen, und die damit verbundene Ohnmacht nach außen sich zu Nutze machten, um das ihnen auferlegte Joch wieder abzuschütteln. Namentlich wird dieß von den Ammonitern und Moabitern gelten. Sobald dieß geschehen, läßt sich aber von dem damaligen Könige des Reiches Juda mit Sicherheit erwarten, daß derselbe sofort Alles gethan haben werde, um diese beiden erledigten Staaten zu sich und seinem Staate in dasselbe Verhältniß der Hörigkeit zu bringen, in welchem sie früher zu Jerobeam gestanden hatten. Bei dem Ansehen, in welchem Usia stand, bedurfte es dazu möglicher Weise nicht einmal einer kriegerischen Dazwischenkunft; sondern freiwillig begaben sich dieselben in den Schutz des Reiches Juda, dessen Uebermacht sie fürchteten, nachdem ihnen Israel einen solchen Schutz nicht mehr gewähren konnte. Und ein solches Verhältniß muß in der That eingetreten seyn. Die historischen Bücher des A. T. berichten uns nämlich (2 Chron. 26, 8.), daß die Ammoniter dem Usia Tribut entrichtet haben. Schwerlich kann dieß in Folge eines Krieges geschehen seyn, da das Gebiet der Ammoniter durch das Gebiet der Moabiter und das Reich der zehn Stämme von dem Reiche Juda getrennt war. Daß aber diese Unterwerfung nur aus Rücksichten auf die Persönlichkeit des Königs Usia Statt

gefunden hatte, zeigt der versuchte Abfall unter Jotham (2 Chronik. 27, 5.).

Der Moabiter geschieht bei der Unterwerfung der Ammoniter unter Usia keine Erwähnung. Gewiß indeß wünschte der Beherrscher von Juda dieselbe. Es scheint aber, wie das Beispiel der Ammoniter zeigt, daß man mehr den Weg der Unterhandlung als der Waffenentscheidung gewählt habe, und daß die stärkeren Moabiter durch allerlei Ausreden und Ausflüchte die Unterwerfung erst hinzuhalten, dann wirklich zu vereiteln wußten. Eine Hindeutung auf ein Benehmen solcher Art ist Jes. 16, 6 bestimmt angedeutet, wo der König und das Volk zu Jerusalem von dem Propheten gewarnt werden, sich nicht ein zweites Mal durch die großklingenden Verheißungen der Moabiter täuschen zu lassen.

Inzwischen hatte nach zwanzigjährigem Kampfe die schwächere Parthei die Assyrer zu Hülfe gerufen [a]). Phul, vielleicht nicht der eigentliche König der Assyrer, sondern nur ein assyrischer Befehlshaber oder Satrapa, welche sich ja Könige nennen ließen (Gesenius zu Jesaia 10, 8.), erschien mit seinen Kriegsschaaren. Die Assyrer rückten vom Tigris und Euphrat über Kalne, Karkemisch, Hamath, Arpad, Damaskus nach Samarien vor (Jes. 10, 9.); Kalne und Hamath waren schon zur Zeit des Amos in den Händen der Assyrer [b]). Phul mit seinen Assyrern wird also bei seinem Zuge gegen Israel denselben Weg genommen haben. Von Damaskus und dessen Umgebung konnte man aber auf einem gedoppelten Wege nach Palästina gelangen. Der eine führt von Damaskus südwestlich durch die Berge des Antilibanon, an den Quellen des Jordan

---

a) Ausdrücklich wird dieß zwar nicht gesagt, aber die Lage der Dinge, das Benehmen der Assyrer und einzelne Aeußerungen bei Hosea machen es so gut als gewiß.

b) S. meinen Commentar zu Joel S. 54.

bei Laisch und Paneas vorüber nach Galiläa und von da weiter südwärts herab nach Samarien und Juda. Diesen Weg schlugen zum Beispiel die verbündeten Fürsten ein, welche zu Abrahams Zeit einen Streifzug nach dem Thale Siddim unternommen hatten. Abraham verfolgte dieselben über Dan oder Laisch bis nach Choba bei Damaskus, und kehrte darauf über Salem zurück (1 Mos. 14.). Dieser Weg, welcher über hohe Gebirge und dann durch wilde, sumpfige Gegenden führte, konnte jedem größeren Heere leicht sehr gefährlich werden, weshalb er auch von Heeren nicht weiter viel betreten erscheint. Derselbe war mehr Handelsstraße, wie er denn mit der Straße von Damaskus nach Tyrus zum Theil zusammenfiel. Ein zweiter Weg führte von Damaskus in mehr südlicher Richtung um das todte Meer oder über Peträa hinab nach Arabien und westlich bis nach Aegypten; dergestalt daß dem von Damaskus Kommenden das galiläische und todte Meer zur linken Hand blieben. Zwischen beiden Meeren führten dann an mehreren Puncten Seitenstraßen über den Jordan in das eigentliche Palästina hinüber. Noch jetzt läuft die Pilgerstraße von Damaskus nach Mekka in dieser Richtung. Nach der hebräischen Sage hatte Jakob diesen Weg eingeschlagen, als er aus Mesopotamien von seinem Schwiegervater Laban zurückkehrte, welcher ihn auf dem Gebirge Gilead ereilte 1 Mos. 31, 21. 47. vergl. 32, 3 ff. In entgegengesetzter Richtung von Aegypten her sehen wir diese Straße eingeschlagen von den Hebräern, welche die Leiche Jakobs nach Palästina bringen 1 Mos. 50, 7. 11. vergl. Volney Reisen nach Syrien II. S. 257. Derselben Straße verdankten auch die meisten der Städte, welche später unter dem Namen der Dekapolis bekannt sind, ihre Blüthe und ihren Wohlstand. Selbst die Syrer von Damaskus, obschon sie im Besitze der Gebirge des Antilibanon bis zur palästinensischen Grenze hin waren, schlugen bei ihren Angriffen auf das Reich Israel vorzüglich jenen östlicheren

der beiden Wege ein. Dieser aber führte sie zunächst zu den Ostjordanländern der Hebräer, und hier hatten sie sich auch lange festgesetzt. Vergl. besonders 2 Kön. 10, 32. 33. Außerdem 1 Kön. 22, 3 u. 29. 2 Kön. 8, 28. 29. — 9, 14. — 13, 3. 22. 25.

Kaum kann nun noch ein Zweifel übrig bleiben über die Wahl des Weges, welchen Phul mit seinen Assyrern einschlug, um nach Israel zu gelangen. Sicherlich war es der östlichere Weg, auf welchem der Assyrer das Gebiet des israelitischen Reiches zuerst in den Ländern auf der Ostseite des Jordan betrat, Länder, welche den Stämmen Ruben, Gad und Manasse angehörten. Folge davon war, daß zunächst eben diese Gegenden Gegenstand der Verheerung von Seiten der Assyrer wurden, welche nach asiatischer Weise das Land entvölkerten, indem sie die Bewohner desselben in die Gefangenschaft fortschleppten, 1 Chronik. 5, 26. Als hierauf Phul auch dem übrigen Theile des Reiches Israel mit gleicher Verheerung drohte, sah Menahem, der König des Reiches Israel, keine andere Auskunft, als durch die Erlegung einer großen Summe den übermächtigen und wilden Gegner zu entfernen. 2 Kön. 15, 19. — Um wenige Jahre später starb, nach zwei und funfzigjähriger Regierung, Usia (759), der Beherrscher von Juda, und hinterließ sein blühendes Reich seinem Sohne Jotham. Alsbald verweigerten die Ammoniter den Tribut, welchen sie bisher dem Usia bezahlt hatten. Jotham aber, ein kräftiger Fürst und schon früher Mitregent seines Vaters, überzog die Widerspenstigen sofort mit Krieg; denn durch die Entvölkerung der Ostjordanländer war es ihm jetzt möglich gemacht, die Ammoniter auf nahem Wege anzugreifen. Sie mußten auf das Neue Tribut entrichten a)

a) Es ist unbegreiflich, wie man diese Angabe der Chronik darum geschichtlich verdächtigen konnte, weil Phul und Tiglath-Pilesar, also zwei assyrische Könige, die Bewohner derselben Gegend fort-

(2 Chron. 27, 5.). — Im Anfange desselben Jahres, in welchem Usia starb (2 König. 15, 2. 27. 32.), hatte Pekah den Sohn Menahems, Pekachja, nach kaum zweijähriger Regierung ermordet und sich selbst auf den erledigten Thron gesetzt. Dieser Pekah erkannte die Gefahr wohl, welche seinem Reiche von außen von zwei Seiten drohte. Im Norden war dieß die immer näher rückende Macht der Assyrer, im Süden das Reich Juda, an seiner Spitze den König Jotham. Ueberdieß fehlte es gewiß nicht an unruhigen Partheien im Innern des von Pekah beherrschten Reiches. In dieser mißlichen Lage ließ sich von einem Bündnisse mit den Syrern zu Damaskus am Meisten hoffen, besonders darum, weil ein solches Bündniß für das gegenseitige Interesse der beiden Völker wünschenswerth erscheinen mußte. Den Syrern nämlich mußte es daran liegen, die alte Feindschaft zu vergessen, und sich durch ein Bündniß mit Israel gegen die drohende Macht der Assyrer zu stärken. Das Reich Israel aber betrachtete die Syrer als seine Vormauer gegen die Assyrer und zugleich als seinen Schutz gegen das jetzt so mächtige Reich Juda. So kam das Bündniß zwischen Pekah und zwischen Rezin, dem Könige der Syrer, leicht zu Stande. 2 Kön. 15, 37. vergl. 16, 5. u. Jes. 7, 1 ff. Es war aber dieses Bündniß der Lage der Sache nach bei seiner Entstehung ein bloßes Schutzbündniß.

Kaum indeß daß, nach sechzehnjähriger Regierung, der kräftige Jotham gestorben war und sein schwacher Sohn Ahas den Thron bestiegen hatte: so wurde aus dem Schutzbündnisse ein Trutzbündniß. Mit vereinter Macht rückten die Verbündeten gegen das Reich Juda heran, und

geschleppt haben sollen. Als ob dieß an und für sich etwas unmögliches wäre? Der Lage des Landes und der Richtung des Zuges nach erweist sich aber diese Angabe sogar als höchst natürlich und wahr.

Nach der früheren Verwüstung dieser Länder unter Phul hatten sich Moabiter in den ihnen zunächst gelegenen, entvölkerten Gegenden nördlich vom Arnon niedergelassen. Diese späteren moabitischen Ankömmlinge wurden jetzt als Bewohner israelitischen Gebietes von dem assyrischen Heere überfallen. Was sich retten konnte floh, ohne sich zu bedenken, über den Arnon in seine ursprüngliche Heimath zurück. Der Vorgang selbst verbreitete im Lande der Moabiter allgemeine Verwirrung und Bestürzung. Man wußte nicht, wie weit die Assyrer ihren verheerenden Zug fortsetzen würden. Während daher der eine Theil, den weiteren Lauf der Dinge abwartend, sich hinter den Arnon zurückgezogen hatte, (Jes. 16, 2) verließen Andere in ihrer Angst das moabitische Gebiet und suchten Schutz in eiliger Flucht über die Südgrenzen des Landes hinaus. (Jes. 15, 5. 7. 8. 9.). Jetzt sind wir nun auf der Stelle angekommen, auf welcher der hebräische Prophet bei Abfassung des 15ten und 16ten Capitels der jesaianischen Sammlung seinen Standpunct genommen hat. Was werden die Moabiter nun thun? Wie hat sich das Reich Juda in diesem Falle zu benehmen? Dieß waren die beiden Fragen, auf deren Beantwortung es ankam.

Groß war die Gefahr, in welcher das Land der Moabiter jetzt schwebte; größer noch die Noth, in welche dieselbe zuletzt stürzte. Nichts weniger stand auf dem Spiele, als der gänzliche Untergang des Volkes. Vor diesem Untergange zu bewahren, sobald die Assyrer vorrückten, ver-

---

2, 36; — 3, 12; — 8, 48. Jes. 12, 2.). Und dieß wird auch durch unseren Ausspruch Jes. 15 u. 16. bestätigt. Alle die Schwierigkeiten, welche die Ausleger des Jesaia bei 17, 2 gefunden, oder vielmehr erst hineingetragen haben, erledigen sich so von selbst. — Ebenso gehört Zachar. 10, 10 hierher, da der Prophet, welcher diese Capitel schrieb, sicherlich um diese Zeit lebte. Wenigstens sind Hengstenbergs Beweise nicht solcher Art, daß sie diese Ansicht zu erschüttern vermöchten.

tigte sein Eintreffen auf das Neue. Binnen drei Jahren, so verheißt derselbe, werde Moab untergehen 16, 13. 14. Möglicher Weise fällt diese Erneuerung des älteren Spruches in die Zeit der Züge der Assyrer gegen Aegypten, etwa um das Jahr 716. Auch dieß Mal hatte sich der Prophet getäuscht, und so nahm denn Jeremia die Weissagung abermals auf, — jedoch ohne glücklichern Erfolg.

Ich muß es dem Urtheile unbefangener Bibelforscher überlassen, zu entscheiden, ob diese Darlegung der geschichtlichen Verhältnisse, welche die Abfassung des prophetischen Ausspruches Jes. 15. 16. veranlaßten, gegenüber den frühern Darstellungen, haltbar befunden wird oder nicht. Einer Widerlegung dieser letzteren bedarf es von meiner Seite nicht. Nur eine Auffassung kann die richtige seyn, und die von mir gegebene ist historisch begründet.

Was aber die Auslegung des Abschnittes im Einzelnen betrifft, so darf ich die Leser in dieser Hinsicht nur auf den bekannten trefflichen Commentar von Gesenius, so wie auf die dritte Ausgabe der rosenmüllerschen Scholien verweisen. Nur über ein paar Stellen, an welchen ich mit den genannten Gelehrten nicht übereinstimmen kann, sey es mir vergönnt einige Bemerkungen hinzuzufügen.

15, 1. Dieser Vers ist unstreitig mit Gesenius für sich allein und recht eigentlich als prophetische Weissagung über Moab zu fassen. Passend und mit Nachdruck steht der Beschluß, welchen Jehova über Moab gefaßt hat, an der Spitze des Ganzen.

15, 2 und 3. Diese beiden Verse müssen zusammen genommen werden, da sie nur verbunden den Gedanken, welchen der Prophet aussprechen wollte, deutlich werden lassen. Die Absicht, welche den beiden Versen zum Grunde liegt, ist keine andere, als die trostlose Bestürzung zu bezeichnen, in welcher die unglücklichen Moabiter bei ihren Götzen vergebens Rath und Hülfe suchen. Auf dem Ver-

funden, daß sein Gebet vergeblich gewesen ist. Sicherlich ist dieß an unserer Stelle die einzig richtige Erklärung.

Im zweiten Verse ist Dibon, und gleich nachher Nebo und Medeba, als Theil für das Ganze, gesetzt d. h. von sämmtlichen vertriebenen moabitischen Flüchtlingen aus den verwüsteten Gegenden nördlich vom Arnon. Eben darum heißt es auch zuerst allgemein עָלָה הַבַּיִת, wobei man unbedingt an die Privathäuser der Moabiter denken kann, denn das flache Dach der Morgenländer, oder das Obergemach des Hauses, waren ja die Orte, wo man zu b[illegible]n pflegte. 1 Könige 17, 19 ff. — 2 Kön. 23, 12. — Daniel 6, 10. 11. Jerem. 19, 13. Zeph. 1, 5. Die Flüchtlinge hingegen oder die Bewohner von Dibon, welche keine Häuser mehr haben, ziehen zu den Tempeln oder Altären הַבָּמוֹת. — Das עַל vor נְבוֹ und vor מֵידְבָא ließe sich eben so wohl durch auf, als durch um übersetzen. Allein wie könnten die Moabiter noch auf Nebo und Medeba als betend dargestellt werden, da der Prophet das Land nördlich vom Arnon, in welchem diese beiden Orte lagen, als in der Gewalt der Feinde überall voraussetzt, wobei es gleichviel ist, ob diese Verwüstung als zur Zeit des Ausspruches schon erfolgt oder als erst bevorstehend betrachtet wird. Folglich kann עַל nur in der zweiten Bedeutung genommen werden, in welcher dasselbe nach Verben des Affectes sehr häufig vorkommt und den Grund oder Gegenstand bezeichnet. — Bei Nebo denken die Ausleger, so viel mir bekannt, alle an den Berg Nebo, welcher 5 Mos. 32, 48. 34, 1 als der Ort genannt wird, von welchem herab dem Moses vergönnt war, vor seinem Tode seinen sehnsüchtigen Blick auf das Land der Verheißung zu werfen. An oder auf diesem Berge soll eine Stadt gleiches Namens gelegen haben. Davon weiß indeß, wie Herr Hitzig richtig bemerkt, niemand etwas. Indem jedoch derselbe aus Burckhardt das Daseyn von Ruinen eines alten Tempels nachzuweisen sucht, dessen Daseyn zur Zeit unseres Ausspruches

ἔρημος Jes. 33, 9; — 35, 1; — 41, 19; — 51, 3. Jerem. 17, 6. Zach. 14, 10; durch ἄβατος und ἄπειρος Jerem. 2, 6; — 50, 12; — 51, 43; durch γῆ διψῶσα Jes. 35, 6; durch δυσμὴ in den historischen Büchern, als 4 Mos. 22, 1; 33, 48. 49. 50 ꝛc., und einmal in den Psalmen 68, 4; durch ἑσπέρα, 1 Sam. 23, 24., endlich durch ἀραβία Hesek. 47, 8; denn andere Uebersetzungen an Stellen, wo die Uebersetzer den hebräischen Text anders gelesen haben, gehören nicht hierher. Man sieht übrigens, daß diese Uebersetzer nur gedeutet oder gerathen haben, ohne zu wissen, was das Wort eigentlich bedeute. Darum hat Theodotion das hebräische Wort ganz beibehalten, indem er geradezu ἀραβά setzt, Hiob 39, 6, wie von den LXX. schon Jos. 3, 16, jedoch mit größerem Rechte, geschehen war. Aquila hat dafür ὁμαλὴ und ὁμαλής gebraucht 1 Sam. 23, 24; Hiob 39, 6; Jes. 35, 1. Symmachus dagegen scheint meist πεδιὰς oder πεδινὴ dafür gesetzt zu haben. 4 Mos. 22, 1; — 26, 3. 32. 38; 5 Mos. 3, 17; Jos. 11, 2; 1 Sam. 23, 24; 2 Sam. 15, 28; Jes. 35, 1; Amos 6, 14. Doch hat er Hiob 39, 6 ἀοίκητος. In neuerer Zeit ist es, seit Simonis, fast allgemein üblich geworden, dem Worte עֲרָבָה die Bedeutungen Ebene, Wüste beizulegen, und da sich dazu im Hebräischen kein entsprechendes Stammwort mehr findet, so hat man das äthiopische עבר, sterilis fuit, zu Hülfe genommen, und eine Versetzung der Buchstaben für wahrscheinlich gehalten. Dieß vorausgeschickt, wollen wir versuchen, auf einem andern Wege die eigentliche Bedeutung des Wortes herauszufinden.

Durch die Beobachtungen neuerer Reisenden a) ist es außer allen Zweifel gesetzt worden, daß in alter Zeit der Jordan sein Gewässer mitten durch die arabische Wüste dem Meerbusen Akaba, einem östlichen Seitenarme des

---

a) Vergl. Burckhardt's Reisen in Syrien und Palästina S. 8 und 731.

rothen Meeres, zusandte. Die Thalniederung aber, welche der Jordan, wo nicht von seinen Quellen an a), doch von seinem Austritte aus dem galiläischen Meere bis zu seiner Einmündung in den Meerbusen von Akaba durchströmte, führte den Namen עֲרָבָה. Von dem südlichen Theile dieses Thales kommt der Name noch vor 5 Mos. 1, 1; — 2, 8; Jos. 12, 1; ja sogar noch jetzt führt wenigstens ein Theil dieses Thales, südlich von Bessepra bis zum rothen Meere hin, den Namen عَرَبَة b). Im A. T. wird jedoch das Wort עֲרָבָה häufig von dem Palästina näheren Theile des Thales, vom See Tiberias bis zum todten Meere herab, gebraucht. Daher heißt zunächst dieses Meer יָם הָעֲרָבָה 5 Mos. 4, 49; Jos. 3, 16; — 12, 3; 2 König. 14, 24. Sodann führt das Jordansthal, nördlich vom todten Meere, den Namen עֲרָבָה; Jos. 12, 1; 2 Sam. 4, 7; und zwar heißt der westliche Theil עַרְבוֹת יְרִיחוֹ Jos. 4, 13; — 5, 10 u. öft.; der östliche Theil עַרְבוֹת מוֹאָב 4 Mos. 22, 1; 5 Mos. 34, 1. 8. Daß aber auch der übrige Theil dieses Thales bis zum See Tiberias den Namen עֲרָבָה geführt habe, geht hervor aus Jos. 12, 3. 8. Die Beschaffenheit dieses Thales, durch welches der Jordan seinen Weg nach dem rothen Meere nahm, war aber nach der wechselnden Beschaffenheit des Bodens sehr verschieden. Gegenwärtig bildet das Jordansthal zwischen dem See Tiberias und dem rothen Meere eine von zwei Gebirgsreihen im Westen und Osten begrenzte Mulde, الغور genannt, und etwa zwei Stunden breit. Der Boden desselben ist da, wo sich Wasser findet, von einem üppigen Grün bedeckt, sonst aber dürr und öde. Doch werden im A. T. mehrere Orte in diesem Thale genannt

---

a) So Eusebius Onomastic. s. v. Αὐλών.

b) Burckhardt a. a. O. S. 732.

Jos. 15, 61. 62, und der Talmud erwähnt Viehes von kleinerem Wuchse, Bäume und Getreide aus dieser Gegend, s. Wetstein zu Matth. 3, 1. Mitten in dieser Mulde hat sich der Jordan ein kleineres Thal, etwa vierzig Fuß tiefer und eine Viertelstunde breit, ausgewühlt, und hier ist sein Bette von hohen Bäumen beschattet und von einem immer frischen Grün eingefaßt. Zahlreiche Beduinenstämme ziehen mit ihren Herden theils das ganze Jahr, theils während des Winters in diesem Thale umher a). Da wo jetzt der Jordan in das todte Meer einmündet, öffnete sich in alter Zeit eine herrliche Aue, wie ein Garten des Herrn, das Thal Siddim, bekannt wegen ihrer Fruchtbarkeit und mit mehreren Städten bebaut, 1 Mos. 13, 10. Steile Felswände umschließen jetzt dieß Thal, an dessen Stelle das todte Meer getreten ist, dessen Anblick die Seele mit Trauer und Schrecken erfüllt. Von da an weiter nach Süden, bis zum rothen Meere, zeigt sich jetzt dem Auge, da wo ehemals der Jordan seine Wasser wälzte, nichts als ein wasserloses, sandiges Thal, in welches nur öde Felsen, die dasselbe an einigen Orten umschließen, einige Abwechselung bringen. Wo aber dieses Sandmeer, besonders im Winter, von Wasser befeuchtet wird, da bricht alsbald an den alten Ufern einiges Grün hervor, gleichsam die Ueberreste einer besseren Vergangenheit, oder jener Zeit, da das Wasser des Jordan noch reichliche Nahrung darbot. Einem Thal wie diesem, mitten zwischen

a) Diese Araber werden aufgezählt in Burckhardt's Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. Weimar 1831. S. 21. Sie führen den gemeinschaftlichen Namen Ghur-Araber von غور. Nach Burckhardt a. a. O. heißt aller Marschboden Ghur. Eigentlich bezeichnet غور überhaupt eine tiefliegende Gegend. — Die Schilderung des Jordansthales selbst ist entlehnt aus Burckhardt's Reisen in Syrien und Palästina S. 593—97.

Wüsten gelegen, kann in alter Zeit der Name der Wüste nicht beigelegt worden seyn, und schon darum kann die Ableitung aus dem Aethiopischen von עבר, sterilis fuit, die so schon gekünstelt ist, nicht zugelassen werden. Wir bedürfen aber auch nicht derselben.

Dasjenige, was am Jordan in alter Zeit, wie noch jetzt, am meisten fesselt und anzieht, ist sein grünes, von hohen Bäumen überwölbtes Bette. „Dieses niedrige Thal," sagt Burckhardt a), „ist mit hohen Bäumen und einem üppigen Grün bedeckt, welches einen auffallenden Kontrast mit den sandigen Abhängen bildet, die es von beiden Seiten begrenzen." Dasselbe führt schon im A. T. den Namen: Pracht des Jordan, גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן, Zach. 11, 3; Jer. 12, 5; — 49, 19; — 50, 44. Die hohen Bäume aber, welche die Ufer des Jordan zieren, sind nach einer, ebenfalls von Burckhardt b) mitgetheilten, Bemerkung, Weiden, von den Arabern غرب genannt. Dieß ist noch ganz einerlei Wort mit dem hebräischen עֲרָב, Weide. Das Femininum desselben Wortes עֲרָבָה, wie קָנָה von קָנֶה, wird einen mit Weiden besetzten Ort, wie wir sagen, ein Weidicht, oder eine Weidenaue bezeichnen, ein Name, welcher ganz für das Jordansthal paßt. Und daß diese Ableitung die richtige sey, wird auch bestätigt dadurch, daß der kleine Winterbach, welcher die Grenze des Moabitischen gegen Süden macht, bei Amos 6, 14 נַחַל הָעֲרָבָה, Bach des Weidichts, Jesaia 15, 7 נַחַל הָעֲרָבִים, Bach der Weiden heißt, welches letztere Wort doch deutlich auf עֲרָב hinweist. Bestätigt wird ferner diese Ableitung durch die Analogie, in sofern der Orientale gern Ortsnamen nach gewissen, an den zu benennenden Orten sich findenden, Pflanzen wählt; ein Gebrauch, welcher demselben noch

a) Reisen in Syrien S. 594.

b) Ebendas.

näher gelegt ist als uns, da, wie mehrere Reisende, und unter ihnen auch Burckhardt a), bemerkt haben, „in der Wüste selten verschiedene Arten der Kräuter bei einander sich finden, aber jeder District seine eigenthümliche Pflanze zu haben scheint, die da wächst, wo man keine andere findet.“ Analog sind im A. T. die Benennungen עֵמֶק הַבָּכָא, das Thal des Bakkastrauches, Ps. 84, 7. ע' הָאֵלָה, das Terebinthenthal, 1 Sam. 17, 2 u. o. נַחַל הַשִּׁטִּים, das Akazienthal, Joel 4, 18. נ' קָנָה, das Schilfthal, Name eines bestimmten Thales, obschon Schilf überall am Wasser sich findet, Jos. 16, 8; — 17, 9. נ' אֶשְׁכֹּל, das Traubenthal, 4 Mos. 13, 23. 24. Wie עֲרָבָה allein von einer Gegend und dafür Jes. 15, 7 עֲרָבִים gebraucht wird; so findet sich öfter שִׁטִּים, eigentlich Akazien, von einer bestimmten Gegend gebraucht, 4 Mos. 25, 1; Jos. 3, 1; Micha 6, 5 u. ö. b). Der Einwand, daß der Name Weidenbach sehr vielen Bächen zukommen könne, verdient folglich weiter gar keine Berücksichtigung und Widerlegung; denn dann dürften auch wir in Deutschland keinen Weidenbach, Erlbach, Mühlbach, keine Soole eigentlich Salzwasser haltenden Fluß haben, da dieß auch auf sehr viele paßte. Die Wirklichkeit widerlegt es allen grübelnden Theorien zum Trotz.

Passend und richtig also wäre die Benennung des Jordanthales durch עֲרָבָה; allein passend war dieselbe

---

a) Bemerkungen über die Beduinen S. 181.

b) Eine ähnliche Bewandniß wie mit עֲרָבָה, hat es mit dem arabischen Worte عراق. Dieses bedeutet eigentlich das Ufer. S. Reiske ad Abulfedae annal. moslem. I. p. 228. Den Namen Irak, welcher bekanntlich in so weiter Ausdehnung genommen wird, führt aber ursprünglich, wie aus einer Bemerkung Burckhardt's (Reisen in Syrien S. 1050) hervorgeht, das Uferland des Euphrates, oder das breite Thal, in welchem derselbe fließt.

nur in alter Zeit, nur bis zu jener merkwürdigen Naturbegebenheit, in deren Folge das herrliche Siddim in Feuer unterging und an seine Stelle ein finsterer See trat, welcher die Wasser des Jordan, die ehedem ihren Ausfluß in das rothe Meer gehabt hatten, verschlang und noch bis jetzt verschlingt (1 Mos. 19.). Dadurch wurde der beste und größere Theil des ehemaligen Jordanthales zu einer dürren Oede, der größte Theil seines Weidenschmuckes verschwand und kaum noch, daß die sandigen Seitenwände des Thales den alten Lauf des Verflusses bezeichnen. Indeß der Name blieb für das Thal. Eben dadurch mußte aber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes allmählich verloren gehen. Keine Weidenaue, sondern vielmehr eine sandige öde Wüste führte der größte Theil der Gegend, von welchem dieser Name galt, den Blicken vor. Kann es nun verwundern, wenn man fortan bei dem Worte עֲרָבָה an eine Wüste dachte, und dasselbe zur Bezeichnung einer solchen geradezu brauchte? Und so zeigt es sich in der That im A. T. עֲרָבָה steht an mehreren Stellen des A. T. geradezu für Wüste. Vergl. Jes. 33, 9; — 35, 1; — 51, 3 u. a.

Fast aber scheint es, als sey diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes schon in früherer Zeit wieder errathen gewesen. Denn Jes. 33, 9 haben einige Handschriften der LXX. das Wort עֲרָבָה, der Grundbedeutung nach richtig, aber dem Zusammenhange nach falsch, übersetzt durch: ἕλη, wobei man sofort erinnert wird an τὸ ἕλος τοῦ Ἰορδάνου, 1 Makk. 9, 42. Das Wort ἕλος erklärt aber Hesychius durch σύμφυτος τόπος, ἢ χεῖλος ποταμοῦ, καὶ ὁ τελματώδης τόπος· und ἕλη durch σύνδενδροι τόποι. Aehnlich Suidas.

Die Bedeutungen des Wortes עֲרָבָה werden hiernach auf folgende Weise zu ordnen seyn:

עֲרָבָה, von עָרָב, bezeichnet eigentlich einen mit Weiden bewachsenen Ort. Den Namen הָעֲרָבָה führte vorzugsweise

die nächste Umgebung des Jordan, so weit seine Ueberschwemmungen reichten, weil diese mit hohen Weidenbäumen bewachsen sind. Im weiteren Sinne erhielt hierauf die ganze Thalniederung, in welcher der Jordan bis zur Einmündung in das rothe Meer fließt, den Namen הָעֲרָבָה. Da nach der Entstehung des todten Meeres der größte Theil der עֲרָבָה zu einer Wüste wurde, so ging die Grundbedeutung gänzlich verloren und das Wort wurde häufig gleichbedeutend mit Wüste gebraucht.

Es giebt vielleicht weiter kein einziges Wort, dessen verschiedene Bedeutungen sich so geschichtlich entwickeln und dabei in eine so frühe Zeit zurückführen lassen, als das vorstehende.

16, 7. Darum jammert Moab über Moab. Diese Worte erklärt man gewöhnlich so, daß der Sinn seyn soll: Darum, ob dieser abschläglichen Antwort, bejammert Moab sein trauriges Loos. Da indessen im vorhergehenden Verse die Moabiter von dem Könige von Juda abgewiesen werden, in Folge bereits gemachter Erfahrungen; so ist es im Munde des Propheten viel nachdrücklicher und auch wohl richtiger, bei den Klagen Moabs über Moab an die bittere Reue zu denken, welche die Moabiter über ihr früher gegen Juda beobachtetes Benehmen empfinden. Sie machen sich selbst bittere Vorwürfe darüber.

Bei den letzten Worten dieses Verses אַךְ־נְכָאִים möchte die alte Erklärung, welche dieselben auf אֲשִׁישֵׁי bezieht, wieder in ihre Rechte einzusetzen seyn. Denn wenn Gesenius sagt, daß das Adjectiv נָכֵא, נָכֵא und נָכֵה sonst immer tropisch für: niedergeschlagen stehe; so steht dem 2 Sam. 4, 4; — 9, 3 entgegen. Die eigentliche Quelle des Irrthumes ist aber in dem Worte אֲשִׁישֵׁי zu suchen. Freilich wenn man dieses Wort durch Trümmer übersetzt, so paßt es nicht, dieselben als ganz zerschlagene zu bezeichnen. Allein diese Bedeutung des Wortes ist nur angenommen, nicht erwiesen, und die Grundbedeutung

von אֲשִׁישֵׁי Grund, Grundfest
aus, ja giebt sogar einen viel kräft
des Ausspruches war nämlich die
Kir-Chareseth noch nicht zerstört.
selbe aber schon im Geiste zerstört,
Folge der abschläglichen Antwort
Moabiter klagen würden über die
oder über die Grundfesten, ih
che, was ja kaum glaublich schien,
oder ganz zerstört werden würd
übersetze:

Darob seufzet Moab über
Ueber die Grundfesten Kir-Ch
(über) die ganz

4.

Mit Zungen! lieben Brüder,

Vom

Archidiakonus Harm

Plin. epp. 1, 5. — ne
seculi nostri.

(Ursprünglich für einen Predigerverein
der Verfasser ist

Es will mir zu wenig schein
Predigtdispositionen in unsern Be
Umlauf gebe, und ich glaube von
kannt zu seyn, daß ich wohl ein M
irgend den Argwohn zu erwecken,
mit hervorthun. Nein, diese Fu
gegen von der Furcht bin ich ni
mein Darbringen für ein gar zu
oder in einem Bilde gesprochen, G

da ich doch ausgehe und Sie besuche, so müßte ich den Hausrock abgelegt haben und in einem Anzuge kommen, der einige Wahl und einigen Fleiß an den Tag legt zur Bezeugung einer schuldigen Aufmerksamkeit. Aber, ich habe nicht die Zeit dazu, auch soll ich nach ärztlicher Vorschrift mich diesen Sommer nicht schriftstellerisch kleiden, was thue ich denn, da ich's doch so gern mag? Ei, ich schreibe nachlässig, wie mir die Einfälle kommen, oder im Bilde geblieben, ich lasse Sie zu mir kommen, auf meine Stube, daselbst nehmen Sie mir auch den Hausrock nicht übel, wenn ich Sie darin empfange.

Nach der Ueberschrift werden Sie vermuthen, ich brächte etwas über das paulinische Zungenreden, mit neuen, mit andern Zungen reden. Oder hätten die beiden !! oben und das: lieben Brüder diese Vermuthung nicht in Ihnen aufkommen lassen? Nein, davon auch nichts. Davon hat man so viel gelesen und so viel zu lesen, daß wenigstens ich nichts hinzuzufügen habe. Thue das, wer sich mehr mit der Exegese beschäftigt, wer aus späteren Quellen später geschöpft hat, aus berliner, königsberger, bonner oder aus welchen. Von mir ist diese Ueberschrift aus dem Grunde gewählt, weil ich mit diesem Ausdruck am besten zu bezeichnen glaubte, was ich eigentlich meine, wenn ich uns auffordern will, unserer Amtssprache eine andere Gestalt zu geben. Der Ausdruck Sprache genügt mir nicht als einestheils zu weit, indem er ja auch an die grammatischen Formen denken läßt, die ich aber fast gar nicht meine, und als anderntheils zu eng, indem er an Abweichungen von dem Gewöhnlichen und Ueblichen, an Herübernahmen aus dem Entlegenen und Fremden, an poetische Erhebungen, da das Wort schon als Wort und als Wort allein wirket, — daran nicht denken läßt, woran ich aber eben gedacht haben wollte und meine gerade dieß mit dem Ausdrucke Zunge, neue Zunge, unter der Hülfe freilich der Erinnerung an 1 Kor. 14 anzugeben. Nicht wahr, Sie verstehen mich

jetzt? Nämlich ungefähr so weit ich mich selbst verstehe. Wir kommen ja dem Begriffe dieser Sache wohl noch etwas näher, indeß in solche Nähe, daß wir ihn anfassen und aufstellen können, den Begriff aufstellen, kommen wir meines Erachtens nicht, dieweil unsere Sache über den Begriff erhaben ist, wie alles, was nicht ein Product des Begriffs selber ist, in ihn hinein sich nimmer bringen läßt, Leben z. B., Geist, Kraft u. v. m.

Noch einmal aber lassen Sie mich auf 1 Kor. 14 hinweisen. Sie wünschen gewiß mit mir, daß sich daselbst ein Exempel, eine Probe fände von einer Rede mit Zungen, und wünschen dieses nicht allein aus dem Grunde, um die bezüglichen Schriftsteller besser zu verstehen, sondern gleichfalls, um nach Befund der Nützlichkeit diese Gabe wo möglich uns zu erwerben, indem sie ja nach der Lehre des Apostels erwerblich ist. Was vor eines Jahres Zeit in London in Irvings Kirche sich davon gewiesen hat, das freilich läuft auf nichts hinaus, d. h. wenn die Mittheilungen richtig sind. Wir lassen demnach diese Gabe als Gabe, als Wundergabe gänzlich dahingestellt seyn, uns lediglich auf unsere eignen Füße gestellt ansehend. Und auf diesen unseren eignen Füßen gehend, lassen Sie uns ungefähr diesen Weg nehmen. Zuerst auf das Feld der gegenwärtigen Vorkommenheit, zu betrachten, was da wächst, daß da nichts Schmackhaftes und Saftreiches wächst, auch die große Einförmigkeit und Einfarbigkeit, die daraus entsprießende Langweiligkeit sammt der Trägheit daselbst gefunden wird. Dann, — wir müssen denn sehen, wie hinauf zu kommen ist, auf das Feld, da sich finden, die wir suchen, die neuen Productionen der Rede, wie diese sich ausnehmen und was wir von ihren Tugenden in Erfahrung bringen können. Zuletzt, und als wieder nach Hause gehend sprechen wir über die Verpflanzbarkeit dieser Gewächse, ob und wo sie ihren geeigneten Boden fin-

den, und ob Jedermann das Geschick habe der Verpflanzung.

Was man nicht weiß, das bekommt man nicht zu wissen und was man zu wissen bekommt, das weiß man oder es ist auch nicht werth gewußt zu werden, — so möchte ich unsre Predigten bezeichnen ihrem Inhalte nach. Auf das Gebiet des Wissens sind wir nun einmal mit unsern Vorträgen gesetzt, belehren, Kenntnisse mittheilen in mehrfältiger Art, nämlich Kenntnisse erweitern, Kenntnisse berichtigen, an Kenntnisse erinnern, das ist in Folge der tollen, alle Religion auf den Kopf stellenden, Regel „durch den Verstand zum Herzen" unser Werk geworden. Was die Menschen glauben und thun sollen, worin etwas bestehe und nicht bestehe, wovor man sich zu hüten, wonach man zu streben habe, was uns dazu antreiben solle, dabei bewahren, darin fördern, aus welchen Gründen, welche Ursachen wir haben, — hierauf läuft es allezeit hinaus, was wir predigen, also immer auf ein zu Beachtendes, zu Beherzigendes, immer auf Kenntnisse. Nehmen wir, welchen Band Predigten wir auch aus unsern Repositorien herausziehen, und sehen die Inhaltsanzeige an, so finden wir das bestätigt. Ob das denn nicht so seyn solle? Nein sage ich, die Kirche ist weder Schule noch Auditorium; hierhin oder dorthin gehört das Mittheilen der Kenntnisse, in die Kirche aber gehört es nicht. Grund angegeben, einer: Wir predigen vor Confirmirten, d. h. vor Personen, denen wir selbst das Zeugniß gesprochen haben, daß sie den ganzen Rath Gottes zu ihrer Seligkeit kenneten; ein zweiter Grund: Wir haben auch an Stellen zu predigen vor Personen, die eben so viel, wie wir selbst, und noch mehr wissen; ein dritter: Unsere Zuhörer sind ja mehrentheils unser Leben lang dieselbigen Personen und eine Classenabtheilung findet ja nicht Statt, sollen denn die Vorgerückteren immer unter den Zurückgebliebenen und Nachkommenden bleiben? ein vierter Grund:

Bei der reichsten und klarsten Mittheilung der Kenntnisse müssen wir uns selbst sagen, an unserm Herzen es uns abfühlend, falls es unsere Zuhörer nicht auf eine oder andere Art uns sagen: daß wir das Rechte doch nicht getroffen hätten. Und der fünfte Grund, welcher die andern in sich aufnimmt: das Wenigste an der Religion ist Lehre, das Meiste ist, oder richtiger gesagt, sie selbst ist Leben, — das zur Lehre kommen muß, wenn die nicht ganz todt bleiben soll. Wahrlich wir gehen Wege, die wir nicht gehen sollten. Ich weiß, was Sie einreden, und haben es schon, ehe ich diese Wendung mache, bei Sich eingeredet: Was meint er doch? daß wir alle kalte Verstandesprediger seyen? Ich weiß aber in der That nicht, wie wir anders uns anzusehen haben, in sofern wir Kenntnisse mittheilen, als die ja doch eine Sache des Verstandes sind und — des Herzens nicht sind. Sie anerkennen doch die große Kluft zwischen Verstand und Herz? Ja nennen Sie es nicht mit mir ein schlechthin Unbegreifliches, wie jener zu diesem komme? Mir ist es völlig so unbegreiflich, als wie der Geist auf die Materie wirkt. Aber der Geist, sagen Sie, wirkt doch auf die Materie, so in unsern Predigten der Verstand auf das Herz. Ich habe nur ein Gleichniß, kein Beispiel geben wollen. Den Geist lasse ich auf die Materie wirken in der verborgenen Weise, die des Schöpfers Einrichtung ist, hingegen wenn ich die Absicht habe, durch den Verstand auf das Herz oder durch Kenntnisse, die ich mittheile, durch Vorstellungen, die ich mache, auf den Willen, auf das Gefühl, wohin es denn ist, zu wirken, da dürfen mir wahrlich die Wege nicht unbekannt seyn, die ich zu gehen habe, und ich kenne sie nicht, da muß ich von den Wechselbeziehungen zwischen beiden wissen, und ich weiß von ihnen nicht. Was soll ich denn thun, da ich einmal kein anderes Instrument, als Kenntnisse, habe, die sich blos der Verstand anzueignen vermag? Dieß Instrument brauchen, wie gut es denn geht,

fleißig es brauchen, in dieser, in der, in jener Weise es brauchen, stets von Neuem es versuchend und die Erfahrung fragend, wie gebraucht es sich wirksam bewiesen habe, hier in unserm Fall, auf welche Weise sich die Aufmerksamkeit in Andacht permutirt habe. Indeß, und jetzt komme ich auf das zurück, was ich Anfangs dieses Absatzes sagte: Was wir nicht wissen, das bekommen wir nicht zu wissen u. s. w. Wir sind nämlich diejenigen Leute nicht, die Sonntag für Sonntag ein Füllhorn von Kenntnissen auszugießen haben und von Kenntnissen, die interessiren, allgemein interessiren, und weil wir diejenigen nicht sind, so bringen unsere Predigten bald nichts Unbekanntes, bald nichts Interessantes. Ich that diesen Augenblick, wozu ich vorhin aufforderte, nahm einen Band Predigten aus meinem Repositorium, habe Reinhard 1807 Band 2 gegriffen. Diese ganze Inhaltsanzeige abzuschreiben, habe ich die Zeit nicht, gleichwie meine Leser die Zeit und Geduld nicht zum Lesen; werden denn nur einige Themata herausgenommen, was ich auch für hinlänglich halte zu meiner Beweisführung. Am ersten und zweiten Pfingsttage: „Ueber die Erhebung zum Unsichtbaren, welche das christliche Pfingstfest gewährt" (Aufschwung

Dieses von dem Inhalt unserer Predigten, jetzt, was sie sind, dem Vortrage, der Sprache, dem Ausdrucke nach. Wie das Gehirn den Schädel, so bildet der Inhalt den Ausdruck, daher denn, wie jener, auch dieser der rechte nicht ist. Groß ist die Gleichförmigkeit der Kanzelsprache und ist sogar zu einem besondern Namen gekommen: Kanzelstyl, Kanzeldeutsch. Ein Document dessen stellt die mühlhäuser Predigtsammlung dar; zwei, drei abgerechnet, singen alle Prediger darin bis zur Ununterscheidbarkeit dieselbige Melodie, wie die Lerchen und Nachtigallen. Das kommt daher, sie alle wollen belehren, Kenntnisse mittheilen. Deutlichkeit, Behaltbarkeit schaffen daher das Sprachgesetz. Unter den einzelnen Verboten steht oben an, 5 Mos. 5, 8: Du sollst kein Bildniß machen einigerlei Gleichniß, weder oben im Himmel (etwa die Sonne magst du brauchen, die so allmählich aufgehende und Licht mit Wärme verbunden gebende Sonne), noch unten auf Erden (Saat und Ernte sind verstattet), noch im Wasser unter der Erde (Sturm auf dem Wasser ist zulässig). Um bei Reinhard zu bleiben, er

ist der lehrreichste Prediger und daher auch der bildloseste. Ein zweites Verbot: Keine Anthropomorphismen, geschweige Anthropopathien. Lieben laß Gott die Menschen, aber die Sünder hassen, einen Zorn haben über sie, das bei Leibe nicht! Ein drittes: Affecte erregen darf der Prediger nur modice et caute. Ein viertes: Zum Würzen allenfalls, doch nimmer zum Beitzen das Salz gebrauchen. Ob sich bei Reinhard irgendwo finde, was man das Salz der Rede nennt? Ich frage Belesenere. So könnte ich leicht zu einem homiletischen Dekalog kommen, der es auf's Klarste an den Tag legte, wie man Deutlichkeit und Behaltbarkeit zum Behuf einer glücklichen Belehrung über Alles gehen lasse. Behaltbarkeit! Die aber entwischt Euch dann gerade am ersten, wenn Ihr nach den genannten Geboten Euch richtet, und mit der Deutlichkeit hat es auch gute Wege auf diesem Wege; es ist des Verstehens und Behaltens nicht werth, und 1 Kön. 8, 12: Der Herr hat geredet, er wolle im Dunkeln wohnen. Erwähne ich hier noch Eins, welches von dem Belehrenwollen gleichfalls ausgeht, die übermäßig gebrauchte Redefigur der Frage. Reinhard hat kaum eine andere Figur, als die Frage. Um nach meiner Liebhaberei auch ein wenig zu etymologisiren: Wie kann das deutlich heißen, womit nichts gedeutet wird! Die Offenbarung Johannis, sie selbst, wie sie ist, mit allen ihren Bildern ist eine Deutung, „und hat sie gedeutet" Cap. 1, 1. Noch einmal: der Apostel nennt es *εὔσημος λόγος*, was Luther d e u t l i c h e R e d e übersetzt hat, so muß sich denn ja ein *σῆμα*, ein *σημεῖον* finden, wo aber das in unsern Predigten? Nirgends; was ein Loch ist, heißen wir ein Auge, wie bei der Nadel und dem Mühlstein a). Ferner

---

a) Hat es schon mit dem Uebersetzen seine Schwierigkeit so, daß jede Sprache den Uebersetzer alle Augenblick an ihre Unübersetzbarkeit erinnert, so, daß Poetisches nimmer in Prosaisches übersetzt wer-

weise ich auf unsere Periodologie. Mir ist ein warnendes Beispiel eben zur Hand. Eines ehrenhaften Predigers Cholerapredigt fängt so an: „Was könnten wir, da die verheerende Krankheit, gegen die wir euch vor mehreren Wochen, als wir sie, aus nicht großer Ferne, unter bangen Besorgnissen, jedoch auch nicht ohne die Hoffnung, sie werde noch von uns abgehalten werden, sich uns nähern sahen, Muth einzusprechen suchten, nun zu uns hereingebrochen ist, uns wohl lebhafter wünschen, als daß uns gegeben werden möchte, gegen sie stark zu seyn?" Ist das nicht eine Prosa, eine oratio prorsa, wie eine Drillmaschine? Ein exorbitantes Beispiel, sagen Sie, jedoch ein seltenes; ich antworte: Begehren Sie mehrere? ich kann damit dienen, indeß stimme ich allerdings Ihnen bei, selten wird so gepredigt, und auch dorten ist so der

---

den kann, wie umgekehrt nun gar nicht, wie sollte das Bild können ohne Bild verdeutlicht werden? „Deute uns dieses Gleichniß vom Unkraut auf dem Acker" Matth. 13, 6. Christus thut es, aber wie bildervoll ist wieder seine Deutung, daher wir Prediger wiederum seine Deutung den Zuhörern deuten, und wer da sagte:

Anfang nur. Aber dafür stimmen Sie mir auch wieder bei, wenn ich sage: Die allermeisten Predigten werden in der Büchersprache gehalten. Büchersprache? Vor zwei Jahren war die unsere Besprechung auf Anlaß eines Aufsatzes, den ein Mitglied unseres Vereins „über Büchersprache auf der Kanzel" mitbrachte. Ich meine, wir erhielten diesen Begriff: Sie ist diejenige in Schrift und Druck üblich gewordene Art des Vortrags, welche sich in etwas durch die häufige Aufnahme abstracter Wörter, größtentheils aber durch das Einreihen einzelner Sätze, die der mündliche Vortrag an einander reihet, in Einen Satz, von diesem unterscheidet. So stellten wir, meine ich, damals den Begriff, Manches, was wir beibrachten, aufgebend und verwerfend. Wenn nun aber dieser Begriff von der Büchersprache richtig ist, wahrlich so müssen wir alle sagen: Wir predigen in der Büchersprache und in der des Lebens predigen wir nicht, sondern wir sprechen wie ein Buch. Es liegt auf der Hand, wie wir dazu kommen, allein nicht verborgener liegt der Grund, daß es ein ganz Verkehrtes ist. Ich hebe nur die beiden angegebenen nähern Unterschiede hervor; den einen, die häufigere Aufnahme abstracter Wörter. Da ist es wohl keine Frage, welches Thema nach seinem Ausdrucke deutlicher sey, dieß: Ueber die andere Stellung, in welcher sich gegenwärtig Reiche und Arme gegen einander befinden? oder dieß: Wie zu unserer Zeit die Reichen anders, wie ehedem, zu den Armen, und die Armen anders, wie ehedem, zu den Reichen gestellt sind? Nehmen Sie die Wörter hinzu: Zweck, Bestimmung, Verhältniß, Beziehung, Einfluß, Vermittelung. Ich hebe den andern gemachten Unterschied hervor, den, das Einreihen mehrerer einzelnen Sätze in Einen Satz, und hier lassen Sie mich die in der Büchersprache selbst gegebene Definition der Büchersprache in die Mundsprache übertragen und

abei fragen, was man gesprochen besser verstehe, ob
an die Definition nicht besser so ausgedrückt verstehe:
ie ist diejenige Art des Vortrags, welche besonders in
chrift und Druck üblich ist, da man häufiger, als in der
lundsprache, abstracte Wörter braucht, vornehmlich
er, da man einzelne Sätze zu Einem Satz in einander
iht, die in der Mundsprache ihre Stelle an einander
reiht bekommen? Ich gebe hier hinzu: die adjectiv ge-
rauchten Participia, — dieß in der Mundsprache: die
djective gebraucht sind; so, die häufigere Weglassung
es Substantivs gegen dessen Vertretung durch die Pro-
omina, — dieß in der Mundsprache: das Substantiv
ßt man weg und ein Pronomen vertritt die Stelle des
ubstantivs. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß ich
ermit der Büchersprache nichts zum Nachtheil wolle ge-
rochen haben; meine Absicht war, bloß zu zeigen, in
elcher sich die größere Verständlichkeit finde, d. h. wenn
e Büchersprache als Mundsprache gebraucht wird. Al-
rdings es kann jemand schreiben oder im Buche sprechen
anz nach der Mundsprache, allein davon ist hier ja die
ede nicht. Wenn ich nun hiermit, ich meine mit der

ken, hier sey noch bloß gesagt: Sprache, Sprache, das Wort selber erinnere uns, daß wir auf der Kanzel sprechen sollen und nicht schreiben, nicht ablesen, d. h. wie ein Buch sprechen. Oder wär's noch nöthig, jetzt darzuthun, wie aus dem Gebrauche der Büchersprache auf der Kanzel die Einförmigkeit und Einfarbigkeit, hieraus wieder, wie aus der Unverständlichkeit gleichfalls, die Langweiligkeit bei den Zuhörern und bei ihnen, wie bei den Predigern, die Trägheit entsprieße, was Auslaufs gesagt ist? Nein das ist nicht erst nöthig, ich darf zu dem zweiten Theil schreiten.

Kürzer wird er ausfallen, das erwarte ich selbst, dieser zweite Theil: was und wie denn zu predigen sey, worin die neuen nöthigen Productionen der Rede bestehen, oder wie ichs genannt habe das Reden mit Zungen, was das sey. Wenn ich unter Ihnen wäre, dann könnten wir uns einander helfen, könnte der eine Stahl und der andere Stein und die Wechselrede das Schlagen seyn, davon Funken fliegen groß und klein, nun aber bin ich allein und muß beides der Stein und der Stahl seyn. (Ich habe vor einigen Tagen die Makamen Hariris von Rückert gelesen). Zwei Pforten scheinen sich mir hier zu öffnen, ob es die rechten seyen und ob ich durch beide gehe? — Die eine Pforte ist: Neue, fremde Sachen vortragen. Erklärt auch Olshausen, meine ich, die Adjectiva ἕτεραι, καιναί bei γλῶσσαι für wenig Besonderes sagende Adjectiva, demnach es in dem Worte „mit Zungen reden" selbst schon läge, daß neue fremde Sachen vorgebracht würden. Adhibe — nova, sagt Plinius, nova, magna, quae audierim nunquam, legerim nunquam. Die geistliche Beredtsamkeit, hat Professor Rummel gesagt, kann nur durch einen neuen Stoff belebt werden. (Von den Alten sagt man: sie sagen; von den Neuern: sie haben gesagt; ists nicht so? und wenn, woher?) Aber besteht das Reden mit Zungen

darin, daß wir Neues darbringen sollen, so muß wohl darauf verzichtet werden. Einmal und zuvörderst, da der Inhalt unserer Predigten doch ja ein geistlicher bleiben soll, das Christenthum aber seine Verkündigung gehabt hat seit so vielen Jahrhunderten und von den begabtesten, gelehrtesten, frömmsten Männern, deren Vorträge auch zum Theil auf uns gekommen sind, wie wäre da etwas übrig geblieben für uns noch zu finden und von uns auszusprechen! Zum Andern: Aller Stoff liegt ja auch offen da in der Bibel und in den die Bibellehre aussprechenden Katechismen, Gesangbüchern, Agenden und Bekenntnißschriften, wage da einer es zu predigen, was in diesen Büchern nicht steht, so ist er ein ἕτερα λαλῶν aber kein γλώσσαις λαλῶν, wie wir es meinen. Nein, der Prediger muß den Glauben der Kirche predigen und darf ihn nicht einmal färben; die παραγγελία πίστεως ἀνυποκρίτου. Wo soll das Neue denn herkommen? Ich antworte, daher soll es kommen, und darf es kommen, und wird es herkommen, wo das Symbol und die Agende und das Gesangbuch und der Katechismus und wo die Bibel selbst hergekommen ist. Denn, man wehre und sträube sich noch so sehr davor,

auf den zu verlesenden Text nebst den etwa vorkommenden Bibelsprüchen allein beziehen? Unserer Kirchenlehre zufolge ist es von jeher nicht auf die Apostel allein, sondern auf alle wahre Lehrer bezogen, was Christus Luk. 10 sagt: wer euch höret, der höret mich. Kirchenlehre? Ja, Kirchenlehre, auf daß ich zuvörderst Novalis Wort von der Predigt in Gemäßheit mit der Kirchenlehre bringe, darnach die Frage: Wie können wir Prediger unsern Mund mit nur einiger Sicherheit, daß wir wahr reden, aufthun, wenn wir von der Kirchenlehre abweichen? Es müßte denn jemand seyn, – wer aber will es seyn? der einen Privatgeist zu haben behauptete und eine Inspiration, welche ihm insonderheit geworden sey wider den Geist, erleuchtet, von welchem die ganze Kirche die Bibel liest und verstehet. Und wozu sage ich dieß Alles? wohin soll das führen? dazu, dahin: das Feld ist hiermit gewiesen, auf welches wir uns zu begeben haben, der Baum genannt, von welchem wir zu pflücken, die Quelle, aus welcher wir zu trinken haben. Feld, Baum, Quelle ist *der Geist, der heilige Geist, und wer durch ihn predigt, der predigt, wie ichs meine, predigt, wie ichs nenne, mit Zungen.* Jetzt sollte ich allerdings eine formgerechte und verstand- (hand-) feste Definition geben von dem, was der influxus Spiritus sancti sey. Aber auch der Versuch es zu thun würde darthun, daß ich selber keinen Verstand davon hätte, denn es ist dieser influxus ein factum, eine Erlebung, kenntlich und verständlich allein, wann er als ein factum erscheint und von jemandem selbst erlebet wird. Dessen wir Mehreres kennen, z. B. die Liebe. Indeß näher trete ich gleichwohl und zu einer Description, wie ich zu geben vermag aus meinen seltneren, schwächeren Erlebungen dieser Art. Ich setze dies als das Erste: Ein heiliger Ernst muß mich begleiten an mein Werk, zum wenigsten die Unzufriedenheit, der Kummer, der Schmerz,

daß dieser heilige Ernst mir dermalen fehlt, mit dem Flehen zu Gott verbunden: Gieb ihn mir! Das Zweite: Ein Kommen der Gedanken, da sie mehr gefunden als gesucht erscheinen unter der Freude, daß sie nicht ausbleiben, und einer Freude um meiner Zuhörer willen, um meinetwillen nicht, daß die werden davon erbaut werden. Das Dritte: Die Erbauung meiner selbst zuvor, wenn ich in solcher Stunde die reinigende, stärkende, tröstende Kraft dieser Gedanken erfahre. Das Vierte: Wenn meine Hervorbringung, nachdem die Gedanken bei mir zum Ausdrucke gekommen sind, mir erscheinet als zum geringsten Theil meine eigene, weiser wie ich bin, höher wie mein dermaliger Stand noch ist, und mehr Göttliches enthaltend, als zur Zeit in meiner eigenen Seele liegt. Das Fünfte: Wenn sich solches auf dem christlichen Gebiete zuträgt, ich meine, wenn es Hervorbringungen sind, die zu ihrem Woher oder Wohin die christliche im Neuen Testament enthaltene Heilsordnung haben, gleichwie Christus sogar von dem heiligen Geist sagt: Er wird es von dem Meinen nehmen. Das Sechste: Mein Wort muß bei den Hörern einen Anklang finden; wofern keinen, gar keinen, so würd' ich fürchten, im Irrthum über mich und meine Rede zu seyn — und das Siebente: Eine größre Zahl von Hörern, die Menge, wo eine ist, muß sich spalten, theils das Wort für ein unverständliches und unannehmliches erklären unter Hohn und Spott, theils Freude daran haben und äußern, ihren eignen Ausdruck darin findend, als ihnen aus dem Herzen gesprochen, wohl bekannt und doch nicht ohne Fremdheit, oft gehört und doch nicht ohne Neuheit, jeden Einzelnen treffend, obwohl an Alle gerichtet, gleichwie am ersten Pfingstfeste mit eines Jeden Zunge geredet. — Wollte einer das lieber Weissagen nennen, auch so, meinethalben, nur ist mir die gewählte Benennung als passender vorgekommen. Weissagen oder mit Zungen re-

den, einerlei, sagen Sie, wir müssen heller sehen: Ich erwidre mit einem Worte, das bei mir sehr viel gilt: „Mangelhafte Erkenntniß ist der vollständigen Unwissenheit vorzuziehen" und rede weiter also:

Ich habe es versucht, ununterstützt dabei von Allem, was über den Kanzelvortrag geschrieben ist, d. h. wie viel dessen von mir gelesen und behalten ist. Werden Sie aus diesen sieben angegebenen Charakteren es nicht einigermaßen verstehn, was ich mit dem Zungenreden meine? Trüge mich meine Hoffnung nicht! Wenn nicht, so folge mir aus unserm Verein ein Zweiter, ein Dritter, und wo er herkommt, der meine Idee in seiner Weise, nach seiner Auffassung reiner, richtiger und deutlicher darstelle. Kein Mensch auf Erden kann uns etwas sagen, das so nützlich und nöthig wie dieß wäre. Wer uns aber bloß mit Gemüthlichkeit, Herzlichkeit käme, oder mit Anschaulichkeit, Lebhaftigkeit, Feuer oder mit Originalität, Genialität, und wenn er käme selbst mit Salbung, darin bestünd' es, was wir das Reden mit Zungen nenneten, — zu dem würden wir sagen müssen: Freund, wir bedauern, daß für dich unsere Beschreibung unklar geblieben ist, denn was du uns sagst, das kann allerdings haften an unserer Idee, allein sie selbst ist es nicht, du sprichst von Farben, wir aber von Licht.

Nachdem ich diese Beschreibung hinter mir habe wohl- oder wenig- oder mißlungen, athme ich freier und wie ein eigentlich schon Fertiger füge ich nur hinzu, wie sich diese Idee darstelle ihrer Natur nach, welche Sprache die Rede mit Zungen führen werde. Das sage ich nicht, um, wer sie redet, den die Rhetorik zu lehren, der wird schon selber sie sich lehren und nicht lehren erst, sondern ich deute ihre Sprache an in der Absicht, in der einen, daß ich damit etwas zur Verdeutlichung meiner Idee noch beitrage, in der andern Absicht, ob wir vielleicht durch die

Aneignung einer solchen Sprache möchten der Sache selbst theilhaftig werden. Es werde dieser Weg nicht von Ihnen verachtet, der Gang durch diese Pforte nicht verschmäht. Sind wir denn nicht alle durch Worte, durch noch nicht verstandne Worte zu Gedanken und Begriffen, zu den ersten wenigstens, gekommen? Was es hier denn gebe? dieses: 1. Keine Büchersprache, denn es sollte ein Sprechen seyn, und die Büchersprache ist keine Sprache. Verneinen genug an diesem Einen; 2. die Sprache wird eine starke Aehnlichkeit mit der Bibelsprache haben. Denn es sind ja dieselbigen Sachen, die ihren Ausdruck erhalten, es ist ja derselbige Geist, der auch die heiligen Männer Gottes getrieben hat, daß sie redeten; unter diesen Männern, in Umgang mit ihnen, lernt der Prediger reden; 3. die Sprache wird eine bilderreiche seyn. Für den alltäglichen Gedanken ist das alltägliche Wort zur Hand, welches dem neuen Gedanken aber nicht genüget, es ist ein Schuh nicht nach seinem Fuße gemacht und darin schon so mancher Fuß gesteckt hat, darum sucht er sich ein anderes Fußzeug und zwar, wo allein sich eine große Wahl findet, in dem Bilde a). Wird freilich das Bild auch, welches er wählt, mit der Zeit seine Bildlichkeit verlieren und

sich in diejenige Rede verlieren, welche man die eigentliche heißt, so hat es damit doch Zeit. 4. Eckig, scharf, spitz wird die Sprache seyn, Spießen und Nägeln gleich, wie so die Meister in den Versammlungen schrieben Pred. Sal. a. E. Denn die glatten Steine liegen am Bach, da sie auch David auflas, wo sie durch langes Gerölle über einander hin sich abgeglättet haben, die ursprünglich eckigen, scharfen, spitzen. 5. Kurz, gnomisch, orakulisch, sententiös, sprüchwörtlich. Je fester geladen, je stärker der Knall. Man bringe z. B. die Erfahrung, daß so oft gegen des Lebens Ablauf die Leiden, die Kämpfe, die Prüfungen des Lebens zahlreicher werden und schwerer, sammt allem, was man solchen Geprüften Beruhigendes und Ermunterndes sagen kann, in den Spruch hinein: „Je näher der Himmel, je steiler die Berge" — von welcher Wirkung wird dieser Spruch seyn! 6. Nachläßig, incorrect, wie man es auch den Verfassern der Bibel Schuld gibt. Sehr begreiflich, denn wer „die großen Thaten Gottes" ausspricht, wird sich nicht um die kleinen Regeln der Grammatiker und Stylisten bekümmern. 7. Gleichwohl rhythmisch, metrisch, ja in Versen. Es ist, wer mit Zungen redet, in einem gehobenen Zustand, darin ist aber eine solche Sprache die geforderte, die natürliche, wie so oft an Trunknen und Wahnsinnigen gesehn wird. 8. Was sogar manchmalen zum Reim und zum Choral wird. Beide sind eine Ausdrucksweise, welche der im Geist Seyende vorfindet, wie sollt' er von diesem Gefäß keinen Gebrauch machen! 9. Oder welche andere Weise der Geist findet, findet oder neuschafft. Ist ja der Choral zu seiner Zeit auch neu und ganz unerhört gewesen. Ich höre mit diesen neun Bestimmungen auf. Bis wir des Redens mit Zungen zu reden mächtig sind, lassen Sie uns mit gutem Fleiß uns üben, daß wir in angegebener Weise, was wir dann haben gegenwärtig, ausdrücken lernen. Ohne

Quälerei freilich, doch, wie gesagt, mit gutem Fleiß. Der Beduine, einförmigen Lebens, und neuer Anschauungen ermangelnd in seiner Wüste, hat unter seinem Zelt an seiner Sprache gearbeitet, gekünstelt, und zu welchen herrlichen Gedanken er gekommen sey unterdeß, wird uns in den vorhingenannten haririschen Makamen vor Augen geführt. Ueberhaupt der Orient, der uns jetzt immer weiter aufgeschlossen wird mit seinen reichen Fundgruben, wird uns noch viel Licht geben darüber, was mit der Sprache, allein mit ihr, auch mit unsrer Sprache zu machen sey, bisher ungekannte, nie geahnete Dinge.

Das würde denn auch, sagen Sie, bisher ungekannte, nie geahnete Predigten geben. Erschrecken Sie denn davor? Es muß ja seyn, oder wir predigen uns bald von den Kanzeln hinunter, die letzten Leute aus den Kirchen und dem Christenthum aus der Welt hinaus. Sind ja alle unsere Predigten Reden (und wenn sie noch Reden wirklich wären!) über die Religion und keine Religionsreden, ich meine, darin die Religion selber ihr Aussprechen hat; anatomirt, analysirt, paralysirt wird sie. Indessen, anstatt auf den ersten Theil wieder zurückzugehen, wollen wir uns, hinangebracht, wie wir schon sind, durch das eben vorhin Gesprochene, zum dritten Theil wenden.

Unser keiner lasse sich abhalten, ein Neues zu pflegen, durch die Vorstellung, daß doch auch so nicht, wie wir sie treiben, unsere Arbeit ganz vergeblich sey. Es ist wahr, bei Gelegenheit unserer Predigten kommt die Religion, wirklich sie selber, mit zum Vorschein und beweist ihre seligmachende Kraft an den Gemüthern. Wer hielte, wenn auch das nicht einmal der Fall wäre, in seinem Amt es aus! und wie hielten sonst die Zuhörer, die wir noch haben, es bei uns aus! Allein, meine lieben Brüder, müssen wir doch auch nicht in Anschlag bringen, einmal, was die fromme Gewohnheit noch thut, besonders in meh-

rern Landgemeinden? dann, was der fromme Unverstand thut, der einem Jeden dasjenige zu hören giebt, nicht was er hört, sondern was er sich selber sagt? dann, was nicht uns, sondern dem Ort und dem Gesang und der Liturgie überhaupt zuzuschreiben ist? und ebenfalls was in unsern Predigten nicht sie thun, sondern was die in ihnen vorkommenden Bibelsprüche und Gesangverse thun? Gewiß wir haben das mit anzuschlagen und von den Wirkungen unserer Predigten abzuziehen, und was alsdann als reine Wirkung unserer Predigten übrig bleibt, ist wahrlich ein Geringes. Daher müssen wir, müssen, auf neue Wege bedacht seyn. Ich habe auf einen neuen Weg Sie und mich gewiesen, auf das Reden mit Zungen. Ob ihn schon einer gehe in unsern Tagen? Ich werde mich hüten zu sagen: der, der, — auf daß Sie nicht über mich herfahren und sagen: Bewahre, wie magst du den nennen, als wider welchen Jedermannes Hand ist gleichwie wider Ismael! Denn die ich am ehesten nennen möchte, als bei welchen wir in die Schule gehen könnten, sind eben die Beschrieeensten und Verschrieeensten in Israel. Muß ich indessen auch selber sagen, der besseren Exempel harre ich und, Cicero de orat. I., Ego non despero, fore aliquem aliquando, qui existat talis orator, qualem quaerimus. Bis er kommt, wollen wir uns auf das Reden mit Zungen legen ganz auf eigne Hand.

Wollen uns, dieß zuerst, zu bessern Christen machen, unsern Beruf und Erwählung fester machen. Wir müssen mehr unser Herz als unsern Kopf, wie man sich ausdrückt, in die Weiche legen. Als einst von Francke in Halle junge Prediger, ich meine, nach Amerika begehrt wurden, klagte der, daß so wenige gebrochenes Herzen wären. Den Demüthigen gibt Gott Gnade, gibt er auch das Charisma, von dem wir sprechen. „Wie ich gewandelt im Kämmerlein, Werd' ich im offenen Tempel seyn" Knapp.

Aber, als Christus die wunderthätige Speisung geschehen lassen wollte, fragte er: Wie viel habt ihr Brodts? So auch sollen wir, das Zweite, etwas darbieten, welches er vermehre. Auf die innerliche Bereitung folge die äußerliche oder sie werden verbunden mit einander, mit der Uebung an der Gottseligkeit 1 Tim. 4, 6, die Uebung an der Wissenschaft, zunächst der theologischen, der Dogmatik vornehmlich, dann aber auch, wie weit dazu Zeit und Gelegenheit ist, der Naturwissenschaft, als welche insonderheit uns die Bildersprache liefern wird. Und selbst den Handwerkern und Ackersleuten werde bei ihren Arbeiten zugesehen. — Hätte ein namhafter berliner Prediger das Sichten angesehen, so würde er über die Stelle: „daß er euch möchte sichten wie den Waitzen" sich richtiger ausgedrückt haben. — Napoleon setzte einen Preis von einer Million Fr. auf die Erfindung einer Spinnmaschine, der Preis ist unverdient geblieben, sehen wir die himmlische Krone ausgesetzt, die unverwelkliche Krone 1 Petr. 5, 4, von dem Erzhirten ausgesetzt denen, die seine Heerde recht weiden. In der That sie muß besser geweidet werden. Sie verläuft sich, sie kommt um, wenn wir nicht auf eine andere, nährendere, zusammenhaltendere Redeweise ausgehen, die zu erfinden oder zu entdecken. Sehen wir demnach die ganze Predigtenlitteratur und die ascetische überhaupt als eine Preisbewerbung an, darin wir mustern, welche Arbeit unserer Idee näher komme, bis einmal eine solche Arbeit erscheint, von welcher wir sagen: Ja das ist mit Zungen geredet, — diese dann vor uns hinstellen und uns nicht schämen, wie ein Schüler imitationes zu machen, die geistlichen Sprüche lernend, Sir. 39, und in solchen tiefen Reden uns übend, anfangend als Ameise und aufhörend als Spinne oder noch besser als Biene. Und wo immer eine solche Redeweise sich vernehmen läßt, dahin hören, fleißig dem Volk, da ist sie häufiger als bei den Ge-

lehrten, auf den Mund sehen. Sage niemand, daß ihm das Talent dazu fehle. Denn wie ein Reinhard, Ammon, Dräseke predigen, das ist nicht Jedermannes Sache und erfordert ein Talent, das Wenige haben, eine Gelehrsamkeit, die wir uns nicht zu erwerben im Stande sind, hingegen das Reden mit Zungen erfordert so wenig ein natürliches Rednertalent und weltliche Gelehrsamkeit, daß diese wie jenes eher ein Hemmschuh als ein Pferd mehr am Wagen sind, und wohl glaube ich hier das Wort des Apostels anwenden zu können: Nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen, sondern was vor der Welt thöricht, schwach, unedel und verachtet ist, das hat Gott erwählet.

Recensionen.

1.

1. Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. Erwiesen von E. W. Hengstenberg, Dr. der Phil. und der Theologie, der letzteren ordentl. Prof. zu Berlin — als erster Band von Beiträgen zur Einleitung in's Alte Testament. Berlin, b. L. Oehmigke, 1831. 394 S. in 8.

2. Daniel latine vertit et annotatione perpetua illustravit Ern. Frid. Car. Rosenmüller, Th. Dr. et litt. oo. in acad. Lips. P. P. O. s. Scholia in vetus testamentum, pars decima. Lipsiae, sumtibus I. Ambr. Barthii 1832. 445 p. in 8.

Das fast gleichzeitige Erscheinen dieser Werke über das

der Stellung in der Reihe der übrigen, dem Zwecke und seiner ganzen Art nach dem Daniel im Alten Testamente entspricht, neuerlich ähnliche Bemühungen zu Theil werden, und halten wir dieß nicht für zufällig, so ergibt sich, nachdem die Hauptdifferenzen unserer Theologie, die über Schrift und Schriftwahrheit, ihr normatives Ansehen und ihre Göttlichkeit überhaupt hinlänglich von beiden Seiten zur Sprache gebracht worden, man nunmehr absichtlich oder unbewußt zu solchen Erörterungen vorschreite, wo mehr im Einzelnen von dem Unterschiede der Schrift von Schrift, und des Wortes Gottes in der Schrift von dieser selbst, wo von ihrer vollkommen menschlichen Natur insbesondere die Rede seyn muß. Es hat mit diesen Untersuchungen auch eine solche Wichtigkeit, daß wir erst von ihren Ergebnissen ein eigenthümliches Resultat jener voraufgehenden, größeren Differenzen, die Beseitigung der Zerwürfnisse zwischen Schriftglauben und Denkgläubigkeit, oder wie man sonst die vorhandenen Gegensätze benennen mag, erwarten dürfen. Denn erst wenn die einen die vollkommene Menschlichkeit und Geschichtlichkeit, in der das göttliche Wort den Menschen sich mittheilt, diejenige Eigenschaft, nach welcher es der jedesmaligen Zeit im Reiche Gottes gemäß sich darstellt, und das Gesetz der Allmählichkeit bei seinen Aufschlüssen befolgend, dem Laufe der Geschichte sich anschließt, hinreichend erkannt und nachgewiesen haben werden, wird den andern die vollkommene Göttlichkeit und Unwandelbarkeit eben dieses als bloß menschlich und gewöhnlich menschlich verkannten Wortes, die ewige Gültigkeit seines ganzen Inhalts, und die innere Einheit desselben bei der Mannichfaltigkeit und steten Vermittelungsbedürftigkeit der Form von Seiten der Wissenschaft wahrnehmbar und annehmbar seyn; und es wird sich die lebendige Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in und an dem Schriftworte, die seines Inhalts und seiner Form, alsdann eben

'o deutlich herausstellen, als der Unterschied von beiden
m Verhältniß zu einander bestimmt umschrieben seyn wird.
So lange es aber noch in der Inspirationslehre und in
ler Exegese einen Apollinarismus gibt, der, wie er den
Apokryphen nicht die gebührende Stellung zu den kano-
iischen Büchern einzuräumen weiß, so auch und noch un-
iemlicher gegen jedes Buch von dem Ansehen eines Pseu-
epigraphons im Kanon protestirt, wird auch das ebioni-
ische Extrem in der Ansicht von der Schrift sich fortwäh-
'end geltend machen. Denen, welche dieser Ueberzeugung
ind, ist es daher nur erfreulich, jetzt besondere Theilnah-
ne wahrzunehmen für diejenigen Schriftbücher, welche,
;leichsam die Vorhöfe und Grenzgebiete bildend um das
Allerheiligste der Schrift, die außerbiblische Litteratur und
Weise am nächsten berührend, und doch streng geschieden
on ihr durch den Geist, welcher, der Schrift allein eigen,
uch in ihnen einheimisch ist, insonderheit dazu dienen,
on Seiten der wissenschaftlichen Betrachtung, hinüber
nd hinein zu leiten in die heilige Mitte. Daß nun hier
n die kritischen Forschungen neuerlich mehrfach auch die
Dogmatik mit eingeführt worden, halten wir gleichfalls
ür einen Gewinn. Denn nachdem eine Kritik, die ganz
ücksichtslos ihr Geschäft versehen, zur Genüge im Gange
er Wissenschaft und von dem einzelnen Forscher für sich
eübt worden, thut es noth, daß von dem Gesammtge-
iete der Theologie aus und in Einklange mit diesem die
ewonnenen Ergebnisse vervollständigt, abgeschlossen und
erarbeitet werden. Wenn aber irgend ein Forscher von
orn herein thut, was seine Dogmatik ihn heißt, und
anach nur ex praescripto mit seinen Gegnern verhandeln
ann, so ist das freilich eine völlige Umkehrung des rech-
en Verfahrens, und er geräth so unausbleiblich in gro-
en Nachtheil gegen die Männer, welche unbesorgt um
en Ausgang ihrer Untersuchungen, allein die Wahrheit
hne alle Nebenrücksichten wollten, in dem großartigen

Vertrauen zu ihr, daß sie sich nimmermehr widerspreche.

In diesem Nachtheile finden wir Herrn Dr. Hengstenberg sogleich zu Anfange seines Buches, wo er sich jenen andern Forschern gegenüber stellt. „Es ist merkwürdig," sagt er S. 1, „daß die Angriffe gegen die Aechtheit des Daniel sämmtlich von solchen ausgegangen sind, welche überhaupt Gegner der geoffenbarten Religion waren, sey es nun innerhalb oder außerhalb der äußern Gemeinschaft ihrer Bekenner, oder doch unter sichtbarem Einflusse des durch sie beherrschten Zeitgeistes standen," und so zählt er die verdientesten Männer mindestens als Unchristen namentlich auf. Er selbst nämlich hatte, nach S. IX. der Vorrede, die feste Ueberzeugung, daß das göttliche Ansehen, und somit die Aechtheit des Daniel von dem Herrn und seinen Aposteln entschieden behauptet werde; es war ihm eine geoffenbarte Wahrheit, daß das Buch Daniel in seinem Sinne ächt sey, und so mußte es ihm etwa gleich gelten, dieß leugnen, und Gegner der geoffenbarten Religion seyn. Ja er sagt es S. 4 ausdrücklich, daß die Anerkennung der Aechtheit des Daniel und die Anerkennung der geoffenbarten Religion unzertrennlich verbunden sind. Wenn nun aber der Verf. ferner gesteht, er habe nach seinen Grundsätzen die Untersuchung über unser biblisches Buch nicht also anstellen gekonnt und gedurft, als ob ihr Resultat ihm selbst noch zweifelhaft gewesen wäre, oder als ob es für ihn nur irgend von ihrem Erfolge abgehangen habe, und wenn er dann fordert, daß man ihm das Recht, einen solchen Standpunct einzunehmen, nicht streitig mache, so wie er dagegen die Lösung keiner Schwierigkeit durch die Berufung auf seine Auctorität beseitigt habe: so hat dieß letztere allerdings seine Richtigkeit, sofern der Verf. überall Gründe anzugeben sucht; aber seine Beweisführungen sind doch nun ganz und gar nicht aus einer selbstständigen, zusammenhängen-

den, lebendigen Auffassung unseres biblischen Buches, aus einer Gesammtanschauung desselben hervorgegangen. Er führt vielmehr ein Plänkergefecht gegen lauter vereinzelte Behauptungen, und trifft sie auch so nur an der Außenseite; die Hauptsache aber wird im Grunde nie berührt, oder nur zum Schein, und daran ist denn doch allein der Umstand schuld, daß der Verf. jenen Standpunct nahm und damit eigentlicher Untersuchung den Rücken wandte. Nun ist sein Buch nur denen, welche gleichen Sinnes mit ihm sind, eine ansprechende Erscheinung, die beabsichtigte Wirkung auf die übrigen muß es verfehlen. Denn Scharfsinn ohne alle Tiefe läßt sich sehr leicht überbieten, und die nicht recht bekämpfte Hydra streckt statt der abgehauenen Köpfe je sieben andere hervor, die gute Sache aber vollends nimmt auch im ungleichen Kampfe zu. So ist uns keinenfalls bange, das Verlangen des Verfs. nach einer Widerlegung mit Gründen, wie er mit Gründen gestritten, an unserm Theile zu erfüllen, wenn wir auch schon seinem Versprechen, jede gegründete Zurechtweisung gewissenhaft zu benutzen, nicht trauen dürfen. Auch von einer solchen kann und darf ihm ja nicht das geringste abhängen, sie wird doch immer keine höhere als menschliche Auctorität haben, und durch die ist ihm seine Sache gewiß geworden (S. IX). Ihm ist die Authentie des Daniel einmal erwiesen, wenn auch nicht von ihm — wie der Titel besagt, und nur der Leser wegen sind wir verpflichtet, den von ihm aufgestellten Gründen von neuem zu begegnen. Indem wir uns dazu anschicken, bemerken wir im voraus, daß der Verf., da er mit ungemeiner Ausführlichkeit und Sorgfalt alle Gründe gegen seine Sache gesammelt, unter diesen in der That auch manche unhaltbare aufgezählt und bloß gestellt, daß er aber von den probehaltigern, welche die bleek'sche Revision (berlin. theol. Zeitschrift, Heft 3) darstellt, nach unserem besten Wissen kaum einen auch nur wankend gemacht. Und

doch sind wir es dem Herrn Verf. schuldig zu erklären, daß die vorliegende Arbeit von ihm an in der That seltener Consequenz im Verfahren, an vorzüglichem Scharfblick, an ausgebreiteter Belesenheit ihres Gleichen suche in der neuesten Litteratur dieser Art. Klarheit der Anordnung, Fluß der Darstellung, Leichtigkeit im Ausdruck bis auf wenige Einzelheiten, die mehr steif als schwerfällig zu nennen, sind wir gleichfalls an dem Verf. gewohnt; möchte nur die Zuversichtlichkeit, mit welcher er auftritt, nicht so oft in Ostentation, und leider nicht selten auch in völlige Ungebühr ausgeartet seyn.

Das Buch, welches wir nun im Einzelnen in's Auge fassen, zerfällt in zwei Haupttheile — die Integrität des Sacharja ist nur ein Anhang, den wir auch hier unberücksichtigt lassen — eine Widerlegung der Gründe gegen, und eine positive Beweisführung für die Aechtheit des Daniel, die letztere meist eine Wiederaufnahme und Steigerung des früher vorgebrachten, z. B. S. 23 u. ff. und S. 237 ff. die Stellung im Kanon, S. 41 keine historische Unrichtigkeiten, S. 311 genaue Kenntniß der Geschichte bei Daniel, S. 64 gegen aufgewiesene Widersprüche, verdächtige Angaben, spätere Ideen und Gebräuche, S. 333 Beweise vertrauter Bekanntschaft des Verfassers mit den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen zur Zeit Daniels, u. s. w., eine Anordnung, die ihre Unbequemlichkeit hat, aber mit der ganzen Beschaffenheit der Monographie eng zusammen hängt, und mit ihrem eben gerügten Grundfehler, ohne Auffassung und Darlegung unseres biblischen Buches von innen heraus zu seyn, zugleich verziehen werden muß. Es konnte nun auch nicht fehlen, daß der erste negative Theil der umfassendere und hauptsächliche wurde.

Vorauf geht eine Geschichte der Angriffe gegen die Aechtheit des Daniel. Wie man neuerlich gegen die Benennung Pseudo-Jesajas Einspruch erhoben und die angemessenere Deutero-Jesajas an ihre Stelle empfohlen

hat, so möchten wir zunächst den Gebrauch des Wortes Aechtheit bei Untersuchungen über Bücher, welche in den Kanon gehören, zu Gunsten des entsprechenderen Ausdruckes, Authentie, in Anspruch nehmen. Die Vorstellungen, welche wir mit Unächtheit verbinden, und die denen von Falschheit am nächsten kommen, sind doch auf ein Buch, dessen rechtmäßige Stelle im Kanon man zu bestreiten keinesweges berechtigt ist, nicht wohl anwendbar. Wir machen das biblische Buch nicht unbiblisch und nicht unächt, wir zeihen es nicht der Falschheit, wenn wir dessen Abfassung nicht auf den Namen, den die Ueberschrift nennt, oder der selbst im Texte erscheint, zurückführen. Herr Dr. H. kann sich freilich die Sache nur so denken; ihm ist der Verfasser unseres Buches entweder ein Daniel zur Zeit des Exils, oder sogleich der boshafteste, unverschämteste Betrüger, weil er ja für jenen Daniel gelten will. Aber soll man denn bei der Beurtheilung der Erscheinungen, welche die heilige Litteratur darbietet, so gar nicht Rücksicht nehmen auf den Charakter, den im allgemeinen die Schriftstellerei der jedesmaligen Zeit an sich trägt; soll man nicht vielmehr eben dasselbe Gepräge, nur nach Abzug dessen, was daran profan und widergöttlich ist, bei

alexandrinischen wetteiferte, Gewinnsucht die Ursache so vieler Pseudepigraphen in der griechischen Litteratur gewesen, da man so die abgeschriebenen oder selbstverfaßten Werke besser bezahlt erhielt, oder das Vergnügen hatte, weit und breit gelesen zu werden, und den eignen Meinungen ein großes Gewicht zu verleihen; aber es ist ja auch unstreitig, daß schon sehr viel früher alte und berühmte Namen neueren Werken von den Verfassern selbst vorgesetzt, zum Theil sicher ohne die Absicht zu täuschen vorgesetzt wurden, wie Pythagoras schon Gedichte unter dem Namen des Orpheus verfaßte, doch wohl nicht als ein böswilliger, unverschämter Betrüger, sondern weil er in Art und Weise des Orpheus gedichtet haben wollte, und so viele andere, die Suidas s. v. Ὀρφεύς aufzählt: Heraklides Ponticus schrieb Tragödien unter dem Namen des Thespis, Dionysius Metathemenus täuschte ihn dagegen durch eine Nachahmung des Sophokles, und Heraklides wurde getäuscht; doch aber wieder nicht auf boshafte, unverschämte Weise. Uebler gemeint war schon das Unternehmen des Geschichtschreibers Anaximenes, seinem Feinde Theopompus eine Schmähschrift gegen gewisse griechische Staaten unterzuschieben a): kurz es gab sehr verschiedene Absichten, aus welchen man unter fremdem Namen und Gewande auftrat, und die ursprünglichste und erste war vollkommen unbescholten und rein. Aenderte sich hierin nun allerdings unter den Ptolemäern aus den angegebenen Gründen die Sache im allgemeinen zum Schlimmeren, so hatte dieselbe Zeit auch das Verdienst, zu einer mehr inneren Rückkehr der Schriftstellerei zu den alten Mustern aufzufordern, und beizutragen, so weit es damit gelingen konnte. Seit nämlich die Grammatiker Aristarch

a) S. Ruhnken. hist. crit. orator. Graec. p. XCIV sqq. vor dessen Ausgabe des Rutilius Lupus.

und Aristophanes Byzantius den Kanon der Klassiker angefertigt hatten a) — eine Erscheinung, die bei den Erörterungen über den biblischen Kanon noch mit in Betracht zu ziehen — begann damit bekanntlich eine neue Epoche der Litteratur, und man strebte wenigstens seitdem, den Alten es gleich zu thun. Freilich fehlte es dazu den meisten Nachahmern völlig an dem erforderlichen Talente, aber in der Form und Sprache nähern sie sich ihren Mustern häufig nicht ohne Geschick; und was würden sie ohne diese geworden seyn? Lauter Bemerkungen, die auch auf das Buch Daniel und seinen Verfasser Anwendung leiden, bei welchem die Anlehnung an den Pentateuch in der Nachbildung der Geschichte Josephs und seiner Traumdeutungen, an die Propheten, in einzelnen Bildern und Anklängen (abgesehen von den Visionen Cap. 5 verglichen mit Jes. 21) eben so zu Tage liegt, als auch bei ihm der mythologischen Gelehrsamkeit und Ueberladung jener Litteratoren ein Entsprechendes zur Seite geht in seiner Fortbildung insonderheit der Angelologie, und in seiner Vorliebe für das Groteske und Uebertriebene in Geschichte und Symbol. Was er ohne sich gewaltsam zurückzunöthigen zu Geist und Weise seines Daniel vermocht und ge-

sache, sondern daß er den Geist des gepriesenen Daniel wieder einführe unter die verzagenden, zum größeren Theile auch abtrünnigen Zeitgenossen. Bringen wir ferner hiermit in Zusammenhang, theils die Eigenthümlichkeit des gesammten Alterthums, ohne geschichtlichen Sinn nach unserer Weise, ja in vieler Hinsicht ohne die Fähigkeit zu seyn, wahrhaft einzugehen auf frühere Zustände, diese nach ihrem eignen Maßstabe und nicht nach dem der Gegenwart zu messen — ein Fehler, an welchem insonderheit die klassische Geschichtschreibung krankt, der aber auch vor der modernen Beweglichkeit und Charakterlosigkeit bewahrte —; theils daß die orientalische Welt in ihrer Stabilität hierzu auch bis zu einem gewissen Grade berechtigt war, endlich, daß es in der That die Pflicht der in dem theokratischen Volke dazu Berufenen war, neuere, falsche Fortbildungen und Verdrehungen der alten, einigen Wahrheit, Verleugnung des Geistes, der in den Glaubenshelden und Propheten der Vorzeit gewesen, ungläubige Zweifel an ihren Verheißungen (vgl. Dan. C. 9 mit Jerem. 25, 12 u. ff.) als solche bloß zu stellen, und dagegen zu bezeugen, was Glaube und Ueberzeugung der Väter gewesen: so werden wir, wenn dieß in der Weise, wie in unserem Buche, geschah, nun weiter das nicht so anstößig finden, und wenigstens die Lästerung unverschämten Betruges unserer unwürdig finden. Und wenn Hr. H. dieß nicht sogleich kann, mag er dann, um einen Uebergang zu finden, sich erinnern, wie die erleuchtetsten Väter der Kirche entweder die alten heiligen Urkunden so deuten, daß sie in die neue Zeit und Weise hineingepreßt erscheinen, oder im andern Falle die neuesten Dogmen unbedenklich in die älteste Zeit zurückdatiren, und sie dem Henoch, Joseph u. s. w. in den Mund legen, oder gern ihm beigelegt wissen, um so Gegenwart und Vergangenheit mit einander auszugleichen, unkundig, daß die geschichtliche Fortbildung das unumgängliche Mittelglied

bilde. Es war ja auch ein solches Verfahren keineswegeś unnatürlicher, als das des Herrn Verfs., Propheten sich Jahrhunderte vorwärts in völlig veränderte Situationen begeben zu lassen, und was in unserem Buche Daniel geschieht, ist doch mindestens ungleich zweckmäßiger und Gottes würdiger. Gott weiß wohl zu jeder Zeit seine Diener und Werkzeuge sich zu wählen und zu bilden, ohne daß er denen früherer Jahrhunderte einen ihnen ganz fremden Gesichtskreis eröffnen, und in diese magischen Gebilde sie hinein stellen müßte, ohne daß er seine Propheten zu Manten und die Weissagung zur Wahrsagung herabzuziehen genöthigt wäre; aber das ist seiner nicht unwürdig, auch in minder gediegene und vollkommene Form seine unverletzliche Wahrheit zu bergen, wenn sie nur aus dieser einem Geschlechte entgegen leuchten, und nur so, oder am besten so von demselben gefaßt werden kann. Und wenn dann noch dasselbe Geschlecht, und noch mehr die nächst folgenden, gewonnen durch den heiligen Inhalt, auch die Form und Hülle nun irrthümlich ehren möchten, und sie mißverstehen, bis durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse die ursprüngliche Bedeutung davon wiedergefunden wird: ist dieß ein größeres Wunder und ein größerer Nachtheil, als wenn allegorische Interpretation, dieß Wort im weitesten Sinne genommen, Jahrhunderte, Jahrtausende hindurch herrscht und immer wieder sich geltend macht, so oft durch die Unkunde der Zeit die bessere Erklärungsweise verloren geht, bis diese aus dem nun doch überlieferten Lebenselemente von neuem sich herstellt? Ist nicht vielmehr jene mangelhafte Weise das unscheinbare Werkzeug, den theuern Schatz göttlicher Wahrheit eben doch zu überliefern an bessere Zeiten, da er einmal ohne diese Hülle sonst nicht zu handhaben und zu bewahren war? Diese beiden Dinge, allegorische Erklärung und allegorische Einkleidung, entsprechen sich gegenseitig und schließen sich an einander an, so daß sie

er sich in Uebereinstimmung mit dem jüdischen und christlichen Alterthume findet, so ist unsere Meinung darüber bereits im Bisherigen ausgesprochen.

Von dieser geschichtlichen Darlegung geht der Verf. zunächst zu der Widerlegung der Behauptung über, daß sich griechische Wörter im Daniel finden. Hier hatte schon Bleek in seiner Revision S. 216 ff. den Abzug der fälschlich oder nicht mit Sicherheit hieher gerechneten vorgenommen, und zunächst nur das Wort סוּמְפֹּנְיָה, um dessen willen dann aber auch קִיתָרוֹס, פְּסַנְטֵר, סַבְּכָא für griechischen Ursprungs erklärt; und die griechischen Stämme *συμφωνεῖν*, *ψάλλειν*, *κίθαρις* sind ja auch unverkennbar. Wenn nun Herr Dr. H. gegen das erstere Wort einwendet, daß es sich bei griechischen und lateinischen Klassikern in der Bedeutung eines einzelnen musikalischen Instrumentes nie finde, so hat er dies S. VIII. der Vorr. selbst zurückgenommen, da es bei Polybius vorkommt, und wenn er dagegen eben da erklärt, daß es bei Servius zu Virg. Aen. XI. 737. nicht erwähnt werde, wie auch der flüchtigste Blick auf die angezogene Stelle lehre, so hat es damit folgende Bewandtniß. Die alte venetianer Ausgabe des Servius von 1558, welche die von H. getadelten Gewährsmänner vor sich hatten, Geier wenigstens und C. B. Michaelis konnten keine bessere haben, lies't das curva tibia im Texte erklärend: symphonia, chorum Bacchi autem ideo, während allerdings mit Recht z. B. schon Masvicius herstellt: symphoniacorum. Bacchi autem etc. Das choros nämlich im Texte veranlaßte die falsche Lesart im Scholium. So ist also das Citat doch als solches bei den Gewährsmännern gerechtfertigt. Wenn aber Rosenmüller ad loc. und Gesenius s. v. auf Vers 27 ib. verweisen, so ist dieß ein Irrthum. Uebrigens kann die Stelle des Servius uns nun freilich nicht weiter dienen und die Worte daselbst tibia *πλαγίαυλος* oder vasca erklären nicht das Instrument symphonia, sondern das

tibia curva im Texte. Dagegen können wir aus Forcellini die Stelle Cels. 3, 18 beibringen, wo symphoniae neben cymbala, gerade wie in unserem biblischen Texte hin und wieder, sich findet. Auch führt F. das Wort in der Bedeutung des classicum militare auf. Ein Blasinstrument also bezeichnet es immer hin, vgl. Gesen. s. v., und so könnten wir die unzuverlässigere Angabe des Isidorus übergehend, oder sie durch Annahme einer ursprünglichen, allgemeineren Bedeutung des Wortes, Begleitungsinstrument, die auch sehr angemessen ist, rechtfertigend, allenfalls hiemit die Erklärung, welche Hiller in dem arcano Keri et Chetibh p. 324 von סִיפֹנְיָה gegeben, daß es von σιφώνια, und dieses von σίφων, tibia, fistula komme, in Verbindung bringen, um so auch des Verf. Bedenken über jene zweite Form unseres Wortes, welche das Chetib enthält, als sey sie dem Griechischen weit ferner liegend, gerade aus dem Griechischen zu heben. Aber es ist ja klar, daß, da keine von beiden Formen genau die griechische ausdrückt, die eine der andern nachhelfen, und so die Uebereinstimmung mit συμφωνία gerade außer Zweifel setzen soll. Und sollte es mit קִיתָרֹס und dem dazu gehörigen Keri קַתְרֹס nicht derselbe Fall seyn, da theils auch im Syrischen die griechische Endung ις in ος verwandelt wird (s. Gesen. s. v.), theils aus der Kürze der ersten Sylbe in κίθαρις jene andere, in den Targg. gewöhnliche Form sich hinlänglich erklärt? da ferner der des Arabischen und Syrischen Kundige auch an Verstümmelungen solcher herübergenommenen Worte bis zur Unkenntlichkeit nicht einmal Anstoß nehmen darf. Herr H. meint freilich, warum sollte dieß Wort gerade griechisch seyn, da die andern es nicht sind? Wenn diese es aber sind? — פְּסַנְתֵּר a) ferner, oder vielmehr פְּסַנְטֵרִין, wie es im Texte immer heißt (Cap. 3, V. 5.

---

a) Daß sich C. 3 V. 7. in diesem Worte ט statt ת findet, gibt, verglichen mit dem griechischen ψαλτήρ, einen bemerkenswerthen

7. 10. 15 und zwar unter lauter Singularformen), ist ja eben ψαλτήριον nicht ψαλτήρ, welches letztere allerdings nicht das Instrument sondern den Spieler bedeutet, wenn Stephanus im Thesaur. s. v. vollständig ist. Endlich סַבְּכָא ist nach sicheren Zeugnissen zwar barbarischen, vielleicht phönizischen Ursprungs, wie auch Bleek weiß, und ausdrücklich behauptet — aber warum findet sich das Instrument in der Musik der alten Hebräer nicht, und erst, und allein im Daniel? Beweis't dieß nicht, daß es erst jetzt wieder den Hebräern zugekommen?

Diese Anmerkungen betreffen meist auch Rosenmüller, welcher in Betreff der besprochenen Worte gleichfalls für den orientalischen Ursprung stimmt. Ja er scheint selbst Michaelis (Chr. B.) Ableitung des סַבְּכָא von סָכַן contabulare zu billigen, da er sie zum Schlusse ohne Mißbilligung anführt. Doch paßt sie, abgesehen von der Wortform, auch nicht zu der Erklärung, welche Servius von dem Instrumente gibt, und selbst mit der Angabe des Isidorus, daß eine Art Pauke gemeint sey, ist sie nicht wohl vereinbar.

Herr H. läßt auf diese Erörterungen unter Num. II. einiges Allgemeine über die Sprache des Daniel folgen, während S. 297. das Genauere nachgetragen wird. Bleek, den wir wieder als Repräsentanten der von H. bekämpften Ansicht nennen, hatte sich hier zu nachgiebig benommen, indem er überhaupt aus der Beschaffenheit der Sprache bei unserm Mangel an zureichender Kenntniß nicht folgern will. In Bezug auf solche Einzelheiten, welche nicht nach allgemeinen Sprachgesetzen eine mehr oder minder fortgeschrittene Abschleifung der For-

---

Beitrag zu Ewalds Aufklärungen über die allmähliche Umwandlung des ת ursprünglich = τ in θ, und des ט ursprünglich θ in τ, die bei den LXX. schon fast durchaus vollzogen erscheint. S. Ew. Grammatik S. 26.

men zu erkennen geben, hat er vollkommen Recht, und es hilft nicht, noch so viele Besonderheiten aufzählen, da diese immerhin bei einem größeren Reste von Werken aus jener Zeit sich als das Gewöhnliche erwiesen haben könnten; sie können so nimmermehr einen Beweis, höchstens einige Probabilität hergeben: aber das ganze Gepräge des Daniel ist doch ein anderes in Sprache und Haltung als das der letzten Hälfte des Jesajas, oder für wen diese hier nicht gilt, als das so vieler der schönsten Psalmen, welche unbestritten dem Exile und der nächstfolgenden Zeit angehören. Dies beständige Alldieweil, כָּל־קֳבֵל דְּנָה, diese Art von Breite, diese Anordnung und Darstellung ist doch wahrlich nicht einmal der des Ezechiel, der des Sacharja, soweit er hieher gehört, vergleichbar. Und wenn nun auch zwischen dem Chaldäisch des Esra und des Daniel gar kein Unterschied wäre, eine Behauptung, die noch der näheren Untersuchung bedarf, wenn entschieden beide näher zusammentreffen, als Daniel und die Targumim, so erklärt sich dieß hinreichend aus dem Umschwunge, welchen die Einführung der griechischen Sprache im weitern Umfange und das Zurücktreten des alten Hebräisch je mehr und mehr herbeiführen mußte, und es fällt dieselbe gerade in diese Zwischenzeit.

Zum dritten soll das Schweigen des Jesus Sirach von Daniel als Einwand gegen das derzeitige Vorhandenseyn desselben dadurch entkräftet werden, daß auch der hochgefeierte Esra übergangen sey, während die verhältnißmäßig unbedeutenderen, Serubabel, Josua, Nehemia mit großem Lobe erwähnt werden. Hätte nur der H. Verf. nicht weiter unten, S. 249 selbst angegeben, daß Esra nur Priester und Schriftgelehrter gewesen, Nehemia dagegen sich mit den bürgerlichen Angelegenheiten beschäftigt, und S. 242 ausdrücklich angeführt, wie das zweite Buch der Makkabäer Nehemia vor Esra auszeichne und diesen kaum zu kennen scheine. Und in der That war je-

ner als Statthalter eine wichtigere Person als der Levit in seinem Gefolge, wie viel dieser auch für Kultus und Tempel that. Je näher dem Zeitalter dieser Männer, desto mehr mußte Nehemia hervorragen, nachmals erst konnte die Wirksamkeit Esra's die verdiente Anerkennung finden. Daß ihn also Jesus Sirach überging, ist durchaus nicht befremdend, während er hingegen einen so einzigen Propheten, wie Daniel insonderheit nach H's. Voraussetzungen gewesen, unmöglich auslassen konnte. Wir behaupten zuversichtlich, eine Anführung Daniels im Sirach würde nichts beweisen für die Authentie des Buches, da hier, wie H. selbst zur Sprache bringt, nicht ein Verzeichniß der berühmten Schriftsteller der Nation, sondern ihrer berühmtesten Männer überhaupt gegeben werden sollte; und jedenfalls war der Name Daniel von besonderem Rufe: eine Auslassung dieses Namens ist und bleibt ein bedeutender Anstoß. Will Herr H. ihn dadurch heben, daß Daniel nicht unter seinem Volke gelebt und gewirkt habe, — wie ist es denn mit Ezechiel, den H. zwar ausnimmt, aber ohne allen Grund, da er erst vom fünften Jahre seines Aufenthalts im Exil seine prophetische Wirksamkeit beginnt, und ohne alle Consequenz, da er S. 3 von Ezechiel, Daniel und dem Verfasser des Buches Esther sagt, daß sie außerhalb Palästina lebten. S. 29 hilft er damit nach, daß Ezechiel, obgleich im Exil, doch unter seinem Volke als Prophet gewirkt habe, Daniel nicht; aber er nennt es auch S. 2 mit Jarchi eine jüdische Einbildung, daß kein heiliges Buch außerhalb des heiligen Landes verfaßt seyn dürfe, und wie verwandt ist dem die Spielerei, darauf Nachdruck zu legen, daß Daniel gerade unter seinem Volke nicht gelebt und gewirkt habe, sondern etwa am Hofe, da doch seine Anwesenheit daselbst nach S. 121 unten sehr unterbrochen gewesen seyn soll, und obenein die ganze Sache eine leere Spitzfindigkeit ist. So dürfen wir in dieser ganzen Sache den Verf. nur auf seine eignen

Worte verweisen, ob er so etwa inne werde, daß seine ungebeugte Consequenz im Verfolgen seines Zieles am Ende durch lauter einzelne Inconsequenzen und um den Preis, jede Aussage nur so viel gelten zu lassen, als eben gewünscht wird, erkauft sey. Hätte er sich doch die Geistesfreiheit bewahrt, jedesmal in die Mitte der Sache gehen zu können, statt daß er nun, froh von irgend einer Seite sie brauchbar zu finden, bald so und bald anders sie wendet. Wir werden ihn hierauf im Folgenden noch weiter aufmerksam machen, eine ähnliche Aeußerlichkeit im Verfahren deckt er in der vierten Numer auf.

Seine ganze Lehre vom Kanon beruht auf der schon längst einmal vorgebrachten und längst aufgegebenen Unterscheidung von Propheten dem Amte und Propheten der Gabe nach. Der gemeinsame Charakter der Hagiographen soll seyn ihre Abfassung von Nichtpropheten dem Amte nach (S. 29), der der Nebiim die Abfassung von Propheten dem Amte nach, und zwar als solchen. Um nun hier auch die historischen Bücher unterzubringen, merke man, daß die Geschichte der Theokratie zugleich eine indirecte Weissagung der Zukunft enthalte, und ihre Aufzeichnung einen wesentlichen Bestandtheil des prophetischen Berufes gebildet habe. Solche Hohlheit ist unerträglich! Wie kann man nur von einem Amte der Propheten reden, wie darauf solche Unterscheidungen bauen. Mag man unterscheiden Propheten der Kraft und der That, die wie Elias allein handelnd und bloß von Mund zu Munde auf ihre Zeitgenossen wirkten, und solche, die vorzugsweise durch Wort und Schrift von Einfluß waren: aber wo ist da ein Amt, und nicht vielmehr in beiden Fällen das gerade Gegentheil davon? Elisa wird noch etwa mit dem Prophetenmantel belehnt, aber wie ist es mit den Inauguralvisionen der späteren Männer Gottes, sind diese in der That jedesmal die ersten, sind sie irgend wo eine Bestellung oder eine Berufung, und je

später, je mehr nur dieß? Der Priester hatte ein Amt, der Prophet einen Beruf, und seine Begeisterung war seine Vollmacht. Wo aber diese war, die prophetische Gabe, da war auch prophetischer Beruf, beides ist in der göttlichen Haushaltung stets bei einander. Dennoch beruht allein auf jener Distinction nach Herrn H. die ganze Anordnung des Kanons, die er übrigens im Zeitalter des Esra und Nehemia planmäßig begonnen und vollendet werden läßt, und die er dadurch erleichtert, daß er die ganze Anzahl der heiligen Bücher da sogleich als längst fertig den Ordnern vorlegt. Nun haben diese nur die Mühe zu überlegen, ob der Verf. jedesmal ein Prophet oder ein Nichtprophet dem Amte nach gewesen, und dazu war freilich so lange Zeit nicht erforderlich. So hängt alles wohl zusammen, und der Verf. feiert seinen Sieg, indem er die Widerlegung der Ansicht von successiver Entstehung des Kanons, und der bleek'schen Modification derselben bis S. 238 u. ff. verspart.

Was in Num. V. über herabsetzende Urtheile der Juden in Betreff Daniels beigebracht wird, ist so unbedeutend als diese selbst, und läuft am Ende auf die Distinction verschiedener Grade von Inspiration, welche

Zahl der Jahre, jenes Gotteswortes an Jeremias, den Propheten (אֲשֶׁר הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא)." Werden nicht ausdrücklich hier die Sepharim als eine heilige Einheit, die Zahl der Jahre als ein Gotteswort schlechthin, nur gerade an Jeremia gerichtet, betrachtet, und was ist da wohl der Gattungsbegriff, den der Artikel andeutet? Bekannte heilige Schriften, Worte Gottes —, und daß sie von Jeremias aufgezeichnet worden, ist das Besondere daran. Allein הַסְּפָרִים soll nie als terminus technicus für das Ganze des alttestamentlichen Kanon vorkommen, sondern vielmehr Hakketubim. S. 29 weiß H. H. selbst wohl, daß diesem das griechische γραφαί, γραφαὶ ἅγιαι, entspricht, und ist da nicht τὰ βιβλία eine eben so genaue Uebersetzung des anderen Wortes?

Der Verf. fährt damit fort, (in Num. VII), die Anklage zweckloser Verschwendung von Wundern im Daniel zu widerlegen. Zuerst beweis't er, daß im Exile Wunder geschehen konnten, aber mehr auch nicht; er fühlt nicht einmal, in welchem Contrast damals gerade überhaupt nur durch Wunder, geschweige die danielischen, die göttliche Oekonomie mit sich selbst erscheinen würde. Gott hatte eben das abtrünnige Volk preis gegeben, die göttliche Herrlichkeit war von ihm gewichen, erst mit der Befreiung aus dem Exil wendet er sich wieder huldlich, aber auch nicht mehr wunderbar, demselben zu; und er sollte es durch alles Frühere überbietende Wunderbegebenheiten gerade während des Exils verherrlicht haben? Dieß ist nicht wahrscheinlicher als, was H. anderweitig meint, daß Gott kurz zuvor ehe alle Weissagung von seinem Volke wich, diese noch einmal auf recht enorme Weise in einem Propheten concentrirt. Wie nämlich so das Volk für die nächstfolgenden dunkeln Zeiten nach H. denn doch mit Weissagung reichlich im voraus versehen war, so hier mit Wunderbegebenheiten; und für die Gegenwart hatten sie den Hauptzweck, die Anerkennung der Allmacht des

Herrn und der Auctorität des Daniel zu bewirken, und so die Befreiung der Israeliten vorzubereiten (S. 38). Wie es damit sey, was z. B. die vor Cap. 5 berichteten Wunder für Eindrücke hinterlassen hatten, zeigt V. 11 dieses Cap., wo erst durch die Königin Wittwe, die Gemahlin Nebukadnezars (denn das ist sie, nicht Evilmerodachs Wittwe), Belschazar auf die Person Daniels aufmerksam gemacht wird. Auch läßt H. selbst S. 121 den König so eben frische Kunde von Daniel, und einen persönlichen Eindruck von dem hochbejahrten Greise empfangen. Es ist aber zudem der Charakter unseres Buches, daß es gleichsam immer von vorn anfängt, und schon die LXX, oder die Urheber der Recension, welcher sie folgen, haben durch ihre Uebergänge hier nachzuhelfen gesucht. Also dazu wirkten diese Wunder gerade nicht, wozu sie H. aufbietet, und wir gestehen auch, daß sie nur als Einkleidung gefaßt den vollen Eindruck machen, den sie beabsichtigen. Wie was im Epos oder im Gedichte überhaupt schön ist, darum noch keineswegs im Gemälde dargestellt sich ausnimmt, da die Phantasie für das Nach- und Nebeneinander ihrer Bilder verschiedene Gesetze hat, so unterliegt auch ein Wunder als Thatsache anderen Bedingungen, als wenn es als Symbol erscheint, und in der Dichtung ist hier großartig und schön, was als Factum beleidigend wäre. Fügt doch der Verf. schließlich auch selbst hinzu, daß die Wirksamkeit (Wirkung) dieser Wunder nicht bloß auf Daniels Zeitgenossen berechnet war, sondern daß sie auch später — namentlich unter den Verfolgungen des Antiochus Epiphanes — zur Stärkung des Glaubens dienen sollten. Das gerade meinen wir auch, zumal sie sich da nicht wiederholten, sondern eine Zeit des Leidens des Knechtes Gottes eintrat, eben wie im Exil, und darin eine höhere Herrlichkeit des Herrn kund ward, als in allen Wundern so viel ihrer sind. Wir werden durch den Verf. genöthigt, hierauf zu Num. X zurückzukommen, und

Sohn Nebukadnezars aufgeführt, da er doch erst der vierte Nachfolger desselben ist. — Dagegen H., אָב sey Vorfahr, Großvater, Belschazar der Enkel. So verhält es sich allerdings wahrscheinlich; aber daß der Concipient es so meinte, wird doch durch den Zusammenhang des ganzen Cap., da überall nur Nebukadnezar und der gegenwärtige Regent als Vater und Sohn zusammen und gegenübergestellt werden, im höchsten Grade unwahrscheinlich.

4. Erörterungen über Darius Medus, den Xenophon Cyaxares II. nennt, die übrigen griechischen Schriftsteller, die eigentlichen Historiker, übergehen. Hier ruft H. den Abydenus zu Hülfe, führt ihn mit der Bemerkung ein, daß man bei ihm oft gar nicht recht wisse, was er eigentlich sagen wolle, gibt der entscheidenden Stelle namentlich die Empfehlung mit, daß sie ganz den höchst eigenthümlichen, verworrenen Charakter ihres Urhebers trage, deutet sie unbedenklich auf Darius den Meder, und hat so gewonnene Sache. Freilich S. 103, wo Abyden im Wege ist, wird er als ein „sehr schlechter" Schriftsteller bei Seite geschafft, ähnlich wie S. 57 die Unzuverlässigkeit des Josephus gerügt, S. 277 ihm das unverständigste Mährchen wörtlich nacherzählt wird. Doch noch mehr. Die Dariken sollen gerade für diesen Darius beweisen, obgleich der Name kurz zuvor für ein bloßes Appellativum erklärt worden. So schreitet der Verf. fort zu dem bemerkenswerthesten seiner Auskunftsmittel. Gestützt auf eine Vermuthung von Niebuhr, daß das Axar in dem Namen, den Xenophon anführt, gleich Asdahag, und dieses Astyages sey, identificirt er Cyaxares und diesen, und bringt dann, nachdem er noch, nunmehr unnöthiger Weise, Xenophon eine Verwechselung der Namen des Vaters und des Sohnes Schuld gegeben, wenn wir S. 49 hinzunehmen, folgende Gleichung heraus: Astyages = a)

---

a) D. h. auch gebraucht für —

schichte der Wunder a) bemerkt, mehr berechnet sind, die niedern Kräfte der Seele, die Phantasie zu ergreifen. Aber gibt nicht eben ein dogmatisch ausgeführter Wunderbegriff in seinem ganzen Unterschiede von dem des Portentum und der Prodigien hievon ausführlicher Rechenschaft, lehrt er nicht eine dem jedesmaligen Zeitalter des Bundesvolkes angemessene Manifestation seines Gottes in Wundern kennen, einen vollständigen Kreislauf derselben von den Theophanien der Genesis, den anfänglichsten momentanen Gotteserscheinungen bis zu der, die in dem Sohne für alle Zeiten geschah? Jemehr die Endoffenbarung Gottes sich vorbereitet, um so weniger der unerwartet, der gewaltsam auf den noch fernen Gott hinweisenden Zeichen, um so mehr des ethischen Elementes in diesen, des innerlich mit Gott einenden, ihn selbst verkündenden, nicht allein seine Macht. Diese bewährt er auf wunderbare Weise auch stets nur am Wundervolke als solchem, ehe er es als Volk angenommen, keine eigentlichen Wunder, seit er von ihm gewichen, damit es frei sich ihm wieder nähere auf sittlichem Wege, gleichfalls keine Wunder, weder im Exile auf nachweisbare Weise, noch in der makkabäischen Zeit auch nur mit einer Spur, son-

richterstattung halten uns ab, namentlich seine Nachweisungen über die biblische Angelologie als ein reines Erzeugniß des testamentischen Bodens, aufzunehmen und durch nähere Gegenüberstellung der Engellehre bei Ezechiel und bei Daniel weiter zu entwickeln. So sind wir genöthigt, zu dem folgenden Abschnitte zu eilen.

Num. XII handelt über die Bestimmtheit der Weissagungen bei Daniel. Als Gruß zuvor bringt hier wieder Herr H. die Erklärung, daß den ihm mißfälligen Erklärungen über diese die nichtige naturalistische Ansicht vom Prophetenthume zu Grunde liege, wonach alle übernatürliche Erleuchtung der Propheten geleugnet werde. Dieß ist, in dieser Ausdehnung behauptet, mindestens nicht wahr, und eine Lästerung so vieler verdienter und großer Theologen, die hier lediglich die Prophetie vor der Verwechselung mit der Mantik, und die Weissagung vor der mit Wahrsagerei sicher zu stellen bemüht sind.

Die Weissagung a) wird hervorgerufen durch den wahrgenommenen Contrast, den die Gegenwart im Reiche Gottes mit der Endgestaltung, welcher es entgegen geht, mit der einstigen Verwirklichung seines Urideales

mit Genauigkeit und Uebereinstimmung der Erklärer herausbringen, sie müssen ja doch immer von der ersten Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer gerechnet werden, und das Exil selbst dauerte immer nur 52 Jahre; aber auch das erstere ist nicht möglich, und wenn es als Zeugniß dafür gelten soll, daß die Juden selbst stets 70 Jahre auf das Exil rechnen, so beweiset das doch im Zusammenhange mit der Weissagung des Jeremias nicht mehr, als der Name, päpstliches Exil, in Verbindung mit dem jüdischen selbst, für die Dauer von jenem. Daß Jes. 7, 8 hier auch nicht helfe, sondern als interpolirt auch ferner gelten müsse, würden dem Verf. Köster's treffliche Bemerkungen über Parallelismus und Strophen in der hebräischen Poesie a) überführend lehren, wenn er für diese nur Sinn hätte. Für jedes auch nur unbefangene Gefühl dürfen die Sätze:

„Sondern das Haupt Syriens bleibt Damascus,
und das Haupt von Damascus Rezin:
und das Haupt Ephraims Samaria,
und das Haupt Samariens Remalja's Sohn —

nicht durch das trockene Glossem — und binnen 65 Jahren ist Ephraim zertrümmert und kein Volk mehr — un-

die andere Zählung, das chaldäische und das medopersische Reich, das Alexanders und die Herrschaft seiner Nachfolger, die Vierzahl der Herrschaften herausbringen dürfen: an das römische Reich als das vierte zu denken verbietet schon der Umstand, daß dieses ja nicht die vorigen ablösete, den Orient vielmehr jenseit des Euphrat nie eigentlich berührte, und daß es daher in unserem Staatengemälde seinen Platz nicht haben kann. Dazu vergleiche man nur Cap. 8 und 11 (bes. V. 21), wo Antiochus Epiphanes fast signalisirt ist, und man wird jener Deutung nicht weiter geneigt seyn. Vielmehr hat es alles für sich, nach Cap. 2, 37 ff.: Du o König, — du bist das Haupt von Gold, Nebukadnezar und seine Dynastie getrennt zu betrachten und so eine Vierzahl der Herrschaften und nicht der Reiche, die man nur nach alter Deutung gewohnt ist, in diesen Capiteln zu finden. Man erhält alsdann die Herrschaften Nebukadnezars und die seiner Nachfolger, beide getrennt betrachtet, wie es die Sache, die Anrede an den gegenwärtig vorgestellten König mit sich bringt, und dann die medopersische Herrschaft und die Alexanders und seiner Nachfolger, beide in Eins gerechnet, wie es gleichfalls die Sache, der Ueberblick über

so wird hier die Widerlegung einer successiven Sammlung der biblischen Bücher A. T. nachgeliefert. Bleek — auf de Wette nimmt der Verf. keine Rücksicht — hatte sich besonders auf Nehem. Cap. 8—10 berufen, wo Esra das Volk gerade nur auf das Gesetz verpflichtet, und auf die Stelle 2 Makk. 2, 13. Das erstere hatte Bleek selbst nur ein negatives Zeugniß, freilich aber ziemlich sicher, genannt, weil nämlich allerdings die alleinige Erwähnung des Pentateuchs gegen die schon damalige Verbindung der andern heiligen Bücher mit ihm in ein Ganzes sehr mißtrauisch macht. Herr H. begnügt sich die Sache damit zurückzuweisen, daß der Pentateuch den ganzen Inbegriff der Gesetzgebung — und nur auf diese sey es damals angekommen — für alle Zeiten der Theokratie enthalte, und dann fährt er mit den merkwürdigen Worten fort: die göttliche Eingebung der Propheten, und was damit unzertrennlich verbunden sey, die Kanonicität ihrer Schriften sey mit dürren Worten ausgesprochen in den Stellen Esra 9, 26: sie erwürgten deine Propheten, 29: du ließest sie bezeugen, 30: du — durch deinen Geist in deinen Propheten. Die Worte sind doch aber

beiden erklärlich wird: der Mangel nämlich an wörtlicher Uebereinstimmung kann hier so wenig als an zahlreichen anderen Stellen die Entlehnung bei Mark. ausschließen; — theils weil diese Evangelisten nirgend sonst ihren Relationen ähnliche Ermahnungen einstreuen — aber dafür ist auch der Fall so einzig in seiner Art, und an erklärenden Zwischensätzen für die Leser, besonders sofern sie Heidenchristen waren, bei Mark. fehlt es doch nicht; sodann weil die Worte aus Dan. 9, 23. 25 herübergenommen seyen — was um so weniger der Fall ist, als bei übriger Uebereinstimmung des Citats mit den Lxx., diese hier nicht Statt findet; endlich, weil *νοεῖν* nicht, worauf merken, sondern, etwas verstehen, bedeute, und dieß wird weitläufig ausgeführt. Allein die Stelle 2 Tim. 2, 7 beweiset doch immer noch das Gegentheil, da im Zusammenhange gar nicht von „schwer faßlichen, nur dem Geistesauge wahrnehmbaren Gegenständen" die Rede ist, vielmehr sehr sinnlich anschauliche Gleichnisse voraufgehen, und das *δῴη γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσι* also nicht auf *νόει, ἃ λέγω,* sondern auf die glückliche Vollbringung der Kämpfe und Arbeiten, von welchen die Rede gewesen, zu beziehen ist. So möchte es also doch den Vorzug be-

sollte meinen, eher das Gegentheil. War dieß nicht, so stand im ganzen Daniel von diesem βδέλυγμα τ. ἐ. nichts mehr, als eben der Name, und daß es auf der Zinne des Tempels stehen werde, und das Nähere konnte erst die Zukunft lehren, kein Grübeln über den Sinn dieser Worte. Herr H. leugnet nämlich ausdrücklich, daß Jesu Anführung auch auf Cap. 11, 31; 12, 11 gehe und bezieht sie allein auf 9, 27. Wenn Christus aber meint, daß sich wiederholen solle in Betreff des Heiligthums, was schon einmal geschehen, was unter Antiochus Epiphanes gewesen, dann hatte man Anschauungen und konnte nun weiter darüber denken. Doch auch diese Beziehung dürfen wir nicht unmittelbar und als auf die damaligen Hörer des Wortes gemeint, annehmen. Die Hermeneutik jener Zeit war von anderer Art, als die unsere, man fragte nicht nach dem inneren Zusammenhange des Typus und Antitypus, man ließ sich genügen an der, wissenschaftlich betrachtet, mehr äußeren, dem Gemüthe nach vollkommen innerlichen und lebendigen Erfassung des Wortes, und darüber damals hinauszuführen, war weder die Aufgabe Jesu noch seiner Apostel. Diese verstoßen nicht gegen die Exegese rechter Art, noch weniger ihr Meister, der Herr; aber das Wie ihrer Erklärungen, das Verhältniß des A. T. zum Neuen, in wissenschaftlicher Entwickelung, hat erst, nach vortrefflichen Andeutungen des Alterthums im Einzelnen, mit Consequenz und erschöpfend unsere Zeit zu erklären begonnen, und vom Abschlusse der Untersuchung ist man ohnehin noch entfernt.

Wir haben also Grund zu behaupten, daß Jesus die danielische Weissagung eben so wenig, als in Zukunft erst zu erfüllend, anführt, als er das Gegentheil, ihre typische Geltung in ein deutliches Licht setzt. Darauf kam es ihm nicht an (vergl. H. selbst S. 276 f.), genug, daß er lehrt, seine volle Erfüllung erhalte das Wort Daniels

sche Einsicht in das Wesen des Typus, und das Verhältniß des A. T. zum Neuen nach Inhalt und Form. Und durch eine solche dürfte auch dem Verf. klar werden, weßhalb die Lehre von der Himmelfahrt des Herrn sich vorzugsweise an Daniel anlehnt, und weßhalb Jesus mit aus diesem den Namen des Menschensohnes sich beilegt.

4. Spuren des Buches in den vormakkabäischen Zeiten, welche jedoch ihrer Unsicherheit wegen dem Herrn Verf. selbst nur für secundäre Beweise gelten. Aber sie sind auch das nicht einmal, es wird in diesem Abschnitte gar nichts erwiesen. Es folgt zunächst das schon oben gelegentlich gerügte Geschichtchen aus Joseph. Arch. XI, 8, 5; dann die Anführung des Daniel in der Rede des sterbenden Mattathias, 1 Makk. 2, 59. 60. Diese könne jedoch ihm nur in den Mund gelegt seyn, und man darf die ganze Rede nur betrachten, um sich zu überzeugen, daß es so ist; ferner Deuter. 32, 8 nach den LXX., als aus Daniel entlehnt, oder auch anders woher, und warum nicht aus mit Daniel gemeinschaftlicher Quelle, der Fortbildung der Engellehre innerhalb der jüdischen Theologie? Dann folgt ein Versuch, das hebräische Original des ersten Buches der Makk. zu leugnen gegen die offenbaren Zeugnisse des Origenes und Hieronymus, die denn lieber von einer Uebersetzung des griechischen Originals ins Hebräische oder Aramäische verstanden werden, wogegen die Analogie des Jesus Sirach, und das Verdrängtwerden der hebräischen und aramäischen Sprache durch das Griechische, nicht umgekehrt, doch wohl ein Zeugniß ablegt. Schließlich läßt der Verf. die alexandrinische Version des Daniel lange vor jenem makkab. Buche entstehen, und wundert sich dann, daß sie so schlecht ausgefallen. Allein sie ist nicht sowohl schlecht, als sie vielmehr einer späteren, erweiterten und überarbeitenden Recension unseres Daniel folgt, und es möchten sich Herrn

Schließlich soll der Charakter des Buches der makkabäischen Zeit ganz fremd seyn. Die Widerlegung dieser Behauptung auf positive Weise würde eine eigne Abhandlung erfordern, in ihrer ganzen Ausdehnung einen Kommentar über Daniel, da dieser im Ganzen und Einzelnen durchaus nur aus der Anschauung der makkabäischen Zeit richtig und in seiner Tiefe erfaßt und erklärt werden kann. So müssen wir auch auf eine Darlegung dessen, was großartig ist in Theologie und in Weltanschauung unseres biblischen Buches, die Größe einer ersten Nachweisung des göttlichen Weltplanes, seine nähere Bestimmung über Verbindung der Theophanie mit dem erscheinenden Messias, angedeutet zuerst im zweiten Theile des Jesaias, seine sonstige Fortbildung unentbehrlicher Lehrpuncte auf dem Grunde des biblischen Alterthums, und was noch ferner unser Buch zu einem organischen und unentbehrlichen Gliede der kanonischen Litteratur macht, an diesem Orte verzichten, zufrieden, die Mängel des neuerlich emporgekommenen Verfahrens zu Ehrenrettung der Schrift und Neubelebung des Schriftglaubens an unserem Theile aufgedeckt zu haben. Wer in dieser unstreitig wohlgemeinten, aber unzulänglichen Weise die vorhandenen Schäden

ihnen, und da soll man sie suchen. Nicht als ob wir hinaus könnten und wollten über das alte, einige und ewige Evangelium, sondern als uns bewußt, daß das ewig Alte auch ewig neu sey, und daß ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, gleich ist einem Haushalter, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervor trägt. Mag nun unsere Zeit so sich theilen in ihre große Aufgabe, daß die einen vorzugsweise zurückweisen auf das Alte, die andern des Neuen pflegen, mögen wenige auf ganz gleichmäßige Weise das eine mit dem andern verbinden; möchte nur so unter allen der Friede bestehen, der allein unter diesen Schwankungen vor Nachtheil bewahren, und das Gute, das nun vielfach zerstreut und versteckt sich findet, zusammeneinigen und kräftigen kann. Wir unsererseits sind uns bewußt, nur gegen dasjenige, was trübe und arg an dem zur Kenntniß gebrachten Werke, und der Sache seines Verfassers ist, nicht gegen das, was ihm Hauptsache ist oder seyn sollte, aufgetreten zu seyn. Daher haben wir uns aller Rüge seines freilich nicht ganz lauteren Triumphirens enthalten, dieses entschuldigend mit der Freude über die so gerettete Ehre des Buches Daniel; wir hoffen aber hinlänglich angedeutet zu haben, daß diese auf noch weit reinere und reichere Weise aus der unbefangenen, vorurtheilsfreien Betrachtung des Buches hervorgehe und neben einer solchen Bestand habe.

Hierfür liefert das rosenmüller'sche Werk, zu dem wir nunmehr uns wenden, an seinem Theile den Beweis. Es bedürfen diese Scholien um so weniger einer ausführlichen Anzeige, als ihr Charakter im Ganzen bisher schon hinlänglich bekannt ist. Die zu Daniel haben noch vor den übrigen den Vorzug engerer Auswahl und größerer Bündigkeit. Der Verf., theils den so mit Unrecht jetzt meist übersehenen C. B. Michaelis mit besonderem Fleiße benutzend, theils an Bertholdt sich haltend, wo jener nicht zureicht, bildet damit gegen de Wette in

dessen neuer Uebersetzung des Daniel, der hauptsächlich wieder an Gesenius im Lexicon sich anschließt, einen Gegensatz, der zu interessanter und wichtiger Vergleichung Anlaß gibt. Uebrigens behandelt der Verf. seinen Text mit gleichmäßiger Ausführlichkeit, und macht auch zu Cap. 9 keine Ausnahme, wo sie vielleicht doch manchem Leser erwünscht und förderlich gewesen wäre. Doch auch so gibt seine Erklärung überall eine hinlängliche Grundlage ab für die Untersuchungen derer, welche über die gegenwärtigen Erörterungen über Daniel sich selbstthätig verständigen wollen. Gerade in dieser Hinsicht halten wir das Werk für eine besonders erfreuliche Erscheinung, und hoffen für dasselbe um so mehr die Anerkennung, welche das Verdienst des Verfassers bisher gefunden.

Lic. Ernst Rudolf Redepenning,
Rep. d. evangel. theol. Facultät u. Privatdocent
zu Bonn.

2.

Das manichäische Religionssystem nach den Quellen

schen nicht ausgenommen, ein. Die Sprache ist überall gebildet und schön; man erkennt darin die Schule der Alten, die der Verf. durchlief; sie erhebt sich nicht selten zu einer edeln, aber ungesuchten, des phantasiereichen Gegenstandes würdigen Poesie; am meisten ist sie unter den bekannten Mustern mit der schillerschen Prosa verwandt. Mit vielem Glücke und ästhetischem Takte hat der Verf. die Hauptstellen aus den Quellenschriften als die historische Basis der Untersuchung in die Darstellung so verwoben, daß neben der urkundlichen Begründung die Lebendigkeit und Frische der Darstellung dadurch gefördert wird. Diesen Vortheil und den noch größeren einer anschaulicheren Einsicht in den philosophisch-dogmatischen Gehalt des Manichäismus gewinnt der Leser ebenfalls durch die gewählten Auszüge aus der Polemik der Kirchenschriftsteller gegen einzelne Seiten des häretischen Systems, welche die große Umsicht und den Scharfsinn des Verfassers beurkunden. Wenn aber je etwas ihn zum Bearbeiter des Manichäismus befähigt, so ist es seine genaue Kenntniß der alten Naturreligionen, mit welchen jenes System so viele Berührungspuncte gemein hat, und aus welchen der Verfasser viele lichtvolle Parallelen anführt. — Das Ganze zerfällt in fünf Abschnitte; der erste behandelt den Dualismus, und das Verhältniß des Systems zum Christenthum im Allgemeinen (daß in diesem Abschnitt die kritische Darstellung der bisherigen Litteratur und der Quellen verarbeitet ist, scheint nicht ganz passend; dieß hätte wohl dem Systeme voranstehen sollen), der zweite den Kampf der Principien, die Weltschöpfung, der dritte die Anthropologie, der vierte die Heilslehre und Eschatologie, der fünfte das Verhältniß des Systems zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum, und eine genetische Entwicklung des Systems aus seinen ursprünglichen historischen Elementen. — Referent erlaubt sich zuerst, die hauptsächlichsten Lichtpuncte der Bearbeitung her-

auszuheben, nachher aber seine abweichende Ansicht über Einzelnes anzuschließen. Treffend werden S. 8. die beiden Klassen von Quellen charakterisirt, daß nämlich die einen uns das manichäische System in einer mehr concreten Form, in einer lebendigen und reichen mythischen Gestaltung und Ausführung geben, während die andern die mythische Hülle und Form mehr abstreifen, und mehr nur den abstracten Begriff, die logische Seite des Systems herauskehren. Daraus ergibt sich nun die Aufgabe, das Concrete und Abstracte, das Mythische und Logische, das Bild und den Begriff stets so auf einander zu beziehen, daß das Eine in dem Andern sich ausgleicht, eine Aufgabe, deren glückliche Lösung die gegenwärtige Schrift weit über ihre Vorgängerinnen erhebt. Tief und schön wird namentlich der Begriff des Bösen im Manichäismus gewürdigt, und eben gezeigt, daß dem Hange zu mythisch bildlicher Versinnlichung, den das ganze System offenbart, das dunkle Gefühl der Unmöglichkeit zu Grunde liege, außer Gott noch ein anderes Princip zu setzen, das nicht bloß eine scheinbare Realität hätte. Abschn. II wird zunächst gegen Gieseler die substantielle Identität des Lichtreichs und seiner Söhne mit dem Vater des Lichts dargethan, ver-

Gieselers Entwicklung berichtigend. Geistvolle Vergleichung der manichäischen Kosmogonie mit der persischen in ihrer Aehnlichkeit und ihrem Unterschiede, ebenso mit den gnostischen Vorstellungen.

Bei der auf die innerste Tiefe des Systems führenden Untersuchung über den Menschen wird zuerst ein bisher controverser Punct, ob nämlich die Schöpfung des Menschen der Erschaffung der Erde oder diese jener der Zeit nach vorhergehe, ebensowohl mit Rücksicht auf die treffend erläuterten Zeugnisse als auf den ganzen Geist des Manichäismus, welcher aller teleologischen Begründung des Weltdaseyns, also auch der erstgenannten Vorstellung, strenge entgegen ist, zu einer lichtvollen Entscheidung gebracht, und sodann als wesentlicher Inhalt des manichäischen Menschenmythus Folgendes aufgestellt. 1) In dem Menschen concentrirt sich die in der Materie verbreitete Weltseele. 2) Der Leib des Menschen ist nur als ein Kerker anzusehen, der die Seele durch die geschlechtliche Fortpflanzung immer tiefer in die Bande der Materie verstricken will. 3) Der Mensch ist zwar ein Erzeugniß des Fürsten der Finsterniß, aber es reflectirt sich in ihm als einem Mikrokosmus das ganze Weltall. Besonders schön ist die Entwicklung des letzten Gedankens nach den scheinbar differirenden Sätzen des Mythus, der z. B. den Urmenschen in der Sonne dem menschenbildenden Archon erscheinen läßt. In dieselbe Entwicklungsreihe, wie die Schöpfung wird sofort auch noch der Fall des Menschen gezogen, und die wahre Bedeutung desselben im Sinne des Manichäismus gegen Neander, welcher „die ursprüngliche Vollkommenheit" verkennt und einen Zustand der Bewußtlosigkeit als den ersten annimmt, ans Licht gestellt. Eine der scharfsinnigsten Erörterungen im ganzen Buch ist die nun folgende, einen alten Irrthum beseitigende, von dem Dogma über die zwei Seelen, dessen eigentlicher Sinn als ganz zusammenfallend mit der pauli-

nischen Lehre erscheint. Nicht minderes Interesse gewährt die Vergleichung der manichäischen mit der augustinischen Lehre von der Erbsünde, an welche sich sofort eine gründliche Erörterung der von Neander ganz übergangenen Frage schließt, ob die sittliche Freiheit im Systeme der Manichäer einen Platz finde?

Der nun beginnende vierte Abschnitt behandelt ausführlich die Heilslehre und giebt zuerst eine glückliche Nachweisung des von Gieseler geleugneten Zusammenhangs Christi mit dem Urmenschen, worauf sodann eine Betrachtung der Erlösungsthätigkeit Christi in der Natur und in der Menschheit folgt. In letzterer Beziehung erscheint seine Thätigkeit hauptsächlich als die eines Lehrers, wie die des Manes selbst. Die drei Signacula; manichäische Gesellschafts-Verfassung und Hierarchie. Ihre Vorbilder in der Natur, dem Zodiakalkreis. Vollendung der ἀπολύτρωσις vermittelst der Wanderung der Seelen durch den Thierkreis und den Mond, von wo aus sie durch die Sonne zum Aeon des Lebens übergeführt werden.

Den Schluß bildet eine genaue und umsichtige Darstellung der Eschatologie. Was nun endlich den letzten oder fünften Abschnitt betrifft, so betrachtet er zunächst das Ver-

talen theilen im Grunde nichts von Bedeutung mit, sich von einer genauen Untersuchung derselben entband. So hätte sich z. B. das über das positive Verhältniß zum Judenthume Gesagte aus denselben noch bestimmter angeben und berichtigen lassen. Nicht nur Seth und Enos (S. 366) sondern auch Moses wurde (laut Ephraem. Syrus hymn. II, 14) als Inhaber der reineren Religion betrachtet, natürlich nicht Moses, der Staatsgründer, sondern der Moses der mystischen Theologie, der die alten und ewigen Gesetze der Sittlichkeit vorgetragen. — Was die abendländischen Quellen betrifft, so möchte sich wohl schwerlich etwas von Belang übergangen finden. Zur erläuternden Vergleichung wohl, wenn auch nicht gerade zur Benutzung als Quelle hätte sich vielleicht da und dort noch eine Notiz von Epiphanius gebrauchen lassen, z. B. was er als gnostische Ansicht überhaupt aus dem Evangelium der Eva haeres. XXVI, 3. anführt. Schon der Name *Εὔα* = *ζωὴ* nach den Lxx erinnert leicht an das *ζῶν εὐαγγέλιον* des Manes und der Inhalt jener Citation lautet ganz manichäisch *ὅτι ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ, καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβὸν, καὶ ἤκουσα ὡσεὶ φωνὴν βροντῆς καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι καὶ ἐλάλησε πρὸς ἐμὲ καὶ εἶπεν· ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, καὶ ὅπου*

des Bösen herrührendes sichtbares Uebergewicht des Guten im manichäischen System. Könnte nun nicht dasselbe richtige Gefühl es seyn, was den persischen Dualismus, der sich selbst aufhebt, in gedachter Weise auszugleichen strebte [a]). S. 38 wird wohl die Consequenz etwas zu weit getrieben mit der Behauptung, daß die Hyle auch für den Manichäer das bloß Nichtige, und ihre positive Gestalt nur auf Rechnung der mythischbildlichen Form zu setzen sey. Diese Behauptung und die mit ihr übereinstimmende Aeußerung (S. 399. 435), daß die orientalische die Sinnenwelt für Täuschung und Schein erklärende Ansicht in der manichäischen Kosmogonie durchschimmere, widerstrebt doch zu sehr dem unmittelbaren Eindruck, den das manichäische System macht, als daß sie für etwas mehr denn eine gesuchte Ausdeutung zu Gunsten der Parallele mit dem Indischen gelten könnte. — S. 160 wird ohne historischen Grund geleugnet, daß der Sündenfall ein wesentliches Moment im System des Manichäismus sey. Die allegorische Erklärung von Gen. III verträgt sich wohl damit, wenn auch die einzelnen Züge der Erzählung sehr abweichend von der vulgären Tradition gedeutet werden. Würde es sich bloß um eine äußerliche Accommodation gehandelt haben, so hätte sich wohl die ophitische Auffassung als die leichteste und bequemste dargeboten. Aber Herr Baur zeigt gerade die größere Einstimmung mit der christlich-orthodoxen Auffassung, sofern eben die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Menschen durch denselben verloren geht. S. 194 heißt es aus Gelegenheit der Rettung der moralischen Freiheit im Manichäismus: „Schlecht-

a) Es möchte allerdings wohl, Zahl und Gewicht der verschiedenen Zeugnisse gegen einander abgewogen, als gewiß anzunehmen seyn, daß in dem Parsismus Zervan Akarene als höchstes und monotheistisches Princip über dem Dualismus steht. Nur muß man dasselbe nicht auffassen als anfangs- und endlose Zeit, eine atheistische Idee, die Anquetil den Zendbüchern nur aufgebürdet hat. Vielmehr bedeutet Sarvam akaranam im Sanskrit das unerschaffene All. Vgl. Neander Kirchengesch. I. S. 548 d. wohlf. Ausg. Bohlen das alte Indien. I. S. 145.

D. E.

hin aufgehoben würde die moralische Freiheit nur, wenn in diesem Systeme die Gottheit selbst nicht als eine mit Selbstbewußtseyn und Freiheit sich bestimmende Intelligenz, sondern nur als eine physisch wirkende Causalität gedacht werden könnte. Allein zu dieser Annahme sind wir nicht berechtigt." Dieß reimt sich doch wohl nicht ganz zusammen mit dem so gründlich erwiesenen Charakter des Manichäismus als Naturreligion mit bedeutender Hinneigung zum Materialismus (488), sodaß selbst auf seiner anthropologischen Seite das Ethische mit dem Physischen zusammenfließt, und auf der theologischen das geistige Leben als eine einer bestimmten Sphäre angehörige Modification des Naturlebens erscheint (490), namentlich aber alles teleologische von vorn herein entschieden ausgeschlossen wird (125). Eine Intelligenz, die mit Freiheit und Selbstbestimmung handelt, kann unmöglich mit dem Ausschluß alles teleologischen in der Welt zusammenbestehen.

S. 207 wird gesagt, daß der h. Geist im System des M. keine weitere Bedeutung habe, und nur aus Rücksicht auf die christliche Lehre aufgenommen sey. Letzteres mag richtig seyn, allein die Luft, was dem Manes der h. Geist ist, scheint doch nach dem S. 228 angeführten Kanon: purgatio per ignem fit aut per aërem, wirklich eine nicht minder wesentliche, wenn schon nicht so hervorstechende, Stelle im Systeme einzunehmen, als die Sonne, Christus, besonders da die reine obere Luft es ist (312), in welche die gereinigten Seelen eintreten. Luft und Licht stehen ja wirklich in innerer physischer Beziehung zu einander. Uebrigens spielt auch im System der orthodoxen Kirche der h. Geist mehrere Jahrhunderte hindurch eine sehr geringe Rolle. — S. 230 wird in Beziehung auf die transfretatio patriae gewiß unpassend an die seligen Inseln der Essener erinnert, bei welcher das Uebersetzen über das Meer nicht die sichere Rettung aus der stürmischen Welt bedeutet, da ja gerade das Meer dort ein Moment der Seligkeit bildet = „der von Meer her sanft kühlende

als Jungfrau und alte Matrone auftritt, und sich selber als Kirche und als die von Anfang gewesene Weisheit kund gibt. — Wenden wir uns jedoch nun zu dem Eigenthümlichsten und Neuen, was uns in vorliegender Schrift entgegentritt, nämlich zu dem Erweis, daß der Manichäismus nicht eine christliche Häresie, nicht aus derselben Wurzel wie der Gnosticismus erwachsen, sondern ein orientalischer vornehmlich aus indischen Elementen gewonnener Paganismus sey, der sich bloß äußeren Zwecken zu lieb dem Christenthum accommodirt habe. Ob wir gleich auch in dieser Partie des Herrn Verf. Geist, Scharfsinn und Gelehrsamkeit nicht verkennen, so scheint uns doch dabei mehr angenommen als bewiesen. Auch dem Herrn Verf. müssen hie und da Bedenklichkeiten darüber gekommen seyn; wenigstens schwankt er zuweilen merklich, indem er einerseits den Manichäismus die Steigerung und Vollendung des Gnosticismus nennt (398), andererseits doch durchweg einen sehr bestimmten Unterschied zwischen Gnosticismus und Manichäismus macht, und letzteren von ersterem als einem bloß mit fremdartigen Zusätzen versetzten Christenthum abzuleiten sich bestimmt weigert (S. 415), wiederum jedoch (211) nur weniger, als die gewöhnliche Ansicht will, ursprünglich christliche Elemente zugibt, und im Manichäismus, der reiner Paganismus seyn soll, eine achtungswerthe Opposition gegen die äußere todte Kirche, in welcher der Geist des lebendigen Christenthums unterzugehen drohte, findet (S. 402). Die Gründe, aus welchen der Verfasser dem Manichäismus einen ganz außerhalb des Christenthums liegenden Ursprung anweist, sind zuerst folgende negativen: der Manichäismus ist ein eigentliches Accommodationssystem, dessen Form bloß angenommen wurde, um dem Inhalt unter Christen Eingang zu verschaffen, keineswegs aber ursprünglich war, und: keine der manichäischen Wesenlehren hat einen christlichen, sondern alle haben durchaus einen heidnischen Charakter. Die positiven Gründe bestehen sofort in der wirklichen

Form Statt finde. Eine auffallende Ansicht vom Doketismus! So wenig hebt er die historische Realität Christi auf, indem er ihn außerhalb des Looses menschlich körperlicher Beschränktheit setzt, daß er vielmehr gerade die einzige Weise ist, wie ein System, das den Körper als das Böse ansieht, ein göttliches Wesen mit den Menschen unmittelbar verkehren lassen kann. Eben als ein reines Lichtwesen mußte Christus körperlos seyn, war aber dem Manes nicht eine bloße Idee, sondern ein historisch einmal in Menschengestalt unter die Menschen eingetretener Erlöser. Dieß zu leugnen wäre eine größere Kühnheit, als die der Herr Verf. begeht, wenn er hie und da, weil ihm die Beweisstellen unbequem sind, weil sie zu christlich lauten, an der Ursprünglichkeit ihrer Vorstellungen zweifelt, während er doch von vorn die Glaubwürdigkeit der occidentalischen, also der abgeleitetsten, Quellen in Beziehung auf die manichäische Lehre vertheidigt. Wir erinnern Statt alles anderen nur daran, daß Mani wirklich einen wahren Stoff im N. T. fand, der nur durch Zusätze verdorben schien, was gewiß nicht Accommodation war, indem ihn dieß in beständige Streitigkeiten verwickelte, ferner daß er selbst für den verheißenen Paraklet gelten wollte. War aber Christus dem Manes eine historische, wenngleich nicht menschliche Person, so muß es gerade ein christliches Interesse genannt werden, was den manichäischen Doketismus herbeiführte, indem durch ihn allein der Gottheit Christi Genüge geschah, und weder der persische Mithras noch der indische Buddha bieten eine vollkommen erklärende Analogie dar, indem beide noch andre vermittelnde Wesen neben sich haben, während der Manichäismus die Vermittlungsthätigkeit in den Einen am höchsten gestellten Christus concentrirt, und überdieß diesen Mittler mit der weltschaffenden Kraft, wie das Christenthum allein thut, identificirt, und das Urbild der Menschheit in ihr sieht. Ja selbst die mythischen Formen des Manichäismus, und zwar gerade die bedeutungsvollsten, sind von der Art,

verfehlt und gar nicht geeignet gewesen, die Anstößigkeit seines Religionswesens gegenüber den Christen zu vermeiden, indem z. B. gerade der manichäische Cultus in seinen äußeren Formen mit Beibehaltung des christlichen Grundtypus sich so sehr von dem katholischen unterscheidet (S. 409.). Man weiß ja, daß solche äußere Verschiedenheiten viel störender sind, als dogmatische. Welchen Streit erregte schon früh die Sabbatfeier? Würden die Manichäer die christliche Form nur angenommen haben, um unvermerkt unter derselben ihr System in Curs zu bringen, so hätten sie sich gewiß in solchen äußeren Dingen mehr anbequemt, hätten nicht am Sonntage gefastet, was ein großes Aergerniß geben mußte. Ist Manes der Politikus gewesen, wie Herr Baur ihn voraussetzt, warum hat er sich nicht in Persien, mit dessen Landesreligion sein System soviel innere Verwandtschaft hat, mehr an diese accommodirt, um dem gewaltigen Aergerniß, das sein tragisches Ende herbeiführte, zu begegnen? Damals war doch gewiß das Christenthum in Persien noch nicht so sehr in Gunst, daß es sich mehr lohnte, Christ scheinen zu wollen.

Wahr ist es, daß manche christliche Partie im Manichäismus mehr seiner mythischen Form angehört, aber ganz auf gleiche Weise, wie manche heidnische Partie. Dieß beweist aber nur einen phantasiereichen Eklekticismus, wovon in jener Zeit manche Beispiele vorkommen. Das überwiegend christliche Gepräge in Lehre und Cultus bei unchristlichem Gehalte spricht bei der Unmöglichkeit, es aus einem berechnenden Betruge herzuleiten, viel eher für die allgemein gnostische Ansicht, daß das Christenthum in seiner hergebrachten Gestalt einer Vergeistigung und wissenschaftlichen Veredlung bedürfe, welche jedoch im Manichäismus noch unmittelbarer als in den meisten gnostischen Systemen an die historische Erscheinung Christi angeknüpft wird, indem Manes für den von Christus verheißenen Paraklet gelten wollte. Aber der Herr Verf. scheint selbst

rirt werden müßte. Gewiß den wenigsten Lesern wird alles so klar übereinstimmend erscheinen, wie dem geistvollen Herrn Verf., der doch fast auf jeder Zeile selbst Verschiedenheiten namhaft macht. Von einem Dualismus, welcher sich auch nur entfernt mit dem manichäischen vergleichen ließe, kann doch im Buddhaismus keine Rede seyn, der einen mit Weltstoffen angefüllten ewigen Raum lehrt, und die Materie fast ganz in den Geist verflüchtigt. Nicht entfernt kann die Weltentstehung verglichen werden, welche dort durch immer gröber werdende Emanation, hier durch einen Angriff des absolut entgegengesetzten bösen Reichs geschieht, so daß das Materielle das Widergöttliche ist, während es dort nur als das Entgottete, aber seiner Wurzel nach in Gott Ruhende, erscheint. Größer zeigt sich die Aehnlichkeit in der Ansicht vom Weltlauf, doch so, daß die Läuterung und Büßung des Buddhaismus eine Wiedererhebung zum wahren Zustand, in welchem der niedere sich aufhebt, der Manichäismus einen Kampf gegen das Satanische der substantiellen Materie darstellt. Diese widergottische Substanz bleibt, wenn das Licht sich von ihr ausschied, ewig, die buddhistischen Emanationen vergeistigen sich wieder und verbleichen, um neu in den Wechsel des Scheinwesens herabzusinken. Buddha ist eine sich wiederholende Incarnation des höchsten Gottes, voll üppiger Zeugungsfülle mit einer ungemein großen Zahl von Beischläferinnen, Christus ist dem Manes ein nur körperlich scheinender reiner vom höchsten Vater gesendeter Geist. Wenn der Hr. Verf. bei sich aufdringender Discrepanz immer wieder Zoroasters System zu Hülfe ruft, das, mit der Buddhalehre verschmolzen, jene verschwinden mache, so zeigt er dieß wenigstens nirgends, und scheint damit jedenfalls nicht weiter zu kommen, als die alte Ansicht kam, welche aus letzterem, in Verbindung mit dem Christenthum, nämlich dem gnostischen, ein System erklärte, das zum wenigsten mit diesem eben so viel gemein hat, als mit dem Buddhaismus. Daß sich Hr. Baur

Beweise hiefür noch Einiges mit Uebergehung des Parsismus, über welchen zwischen B. und der alten Ansicht Uebereinstimmung herrscht, und mit Uebergehung des für unsern Zweck wichtigsten Basilides, soweit seine Verwandtschaft mit Mani schon von Neander (Gnost. Syst. S. 87 — 91) nachgewiesen ist. Je weniger der Budhaismus ein wahres Analogon zu dem manichäischen Dualismus mit seiner selbstthätigen Hyle als Antigott darbietet, desto natürlicher erscheint eine Vergleichung mit Saturnins und Marcions Systemen. Auch diese identificiren die Materie und den Satan, ein Gedanke, der einerseits durch den aus Persien stammenden absoluten Satansbegriff, andrerseits durch den orphisch-pythagoreischen Platonismus eingeleitet war. Denn dieser erkannte in der Materie das Böse. Als solches erschien sie aber zunächst gewiß nicht vom speculativen sondern vom praktischen Gesichtspunct aus (Hüllmann Ursprünge der Kirchenverfassung S. 2 — 6, vgl. auch Gfrörer Urgeschichte des Christenthums I. S. 73.). Aber die Speculation verarbeitete den vom praktischen Gefühl aufgedrungenen Begriff, daß in der Materie das Böse liege, zu einem vollendeten Weltsystem mit geringerer oder größerer Verwischung des praktischen Elements, besonders im Neuplatonismus und Gnosticismus, und es bedurfte zu der Gestalt, welche letzterer in Saturnin erreicht hatte, nur noch der durch das Hinzutreten des Parsismus auch äußerlich angeregten consequenteren Durchführung, um den Manichäismus vollständig zu haben. — Das Lichtsymbol erscheint in Philo unzählbar oft, und dieser kennt namentlich auch wie Mani ein intelligibeles Licht als Quelle des sichtbaren (p. 1045. Gfrörer a. a. O. S. 120). Das manichäische Dogma von der Lichterde als Sitz des Lichtgottes (terra lucida) ist vollkommen in derselben Gestalt schon im Simonismus enthalten. Vgl. Recogn. Clem. II. 21. p. 522, daraus Brucker II, p. 673. Simon locum aliquem ultra mundum vel extra mundum esse ait, in quo neque coelum

Theologumens (149). Die Engel als Schöpfer der Unvollkommnen machten den Dämonen Platz, wie auch die nach den Alexandrinern über die Heiden herrschenden Engel bald in Dämonen umgewandelt wurden. Ebenfalls ein Nachklang des jüdisch-alexandrinischen Theologumens scheint das Dogma zu seyn, daß der Mensch nach dem in der Sonne gesehenen Bilde geschaffen wurde. Es ist dieß Bild offenbar nichts anders als die dort befindliche *δύναμις τοῦ θεοῦ*, Christus der Urmensch, der *εἰκὼν* heißt nicht des Menschen sondern Gottes. Nur war die Beziehung dieser Bildschaft auf Gott im Manichäismus ein wenig zurückgetreten. Auch bei Philo ist die Sonne Bild Gottes und Bild der Menschenseele (576 de Somn. *ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ κ. τ. λ. τὴν μὲν οὖν ψυχῆς ἐμφέρειαν δεδήλωκεν εἰκών· ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.* p. 577. *λέγεται πολλαχῶς ἐν ὑπονοίαις ὁ ἥλιος ἅπαξ μὲν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· ἐπειδὴ καθάπερ ἥλιος τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄγκου τὴν ἡγεμονίαν ἀνῆπται καὶ τὰς ἀφ' αὐτοῦ δυνάμεις ὥσπερ ἀκτῖνας εἰς ὅλον τείνει.*). — Die S. 138 angeführte Stelle aus den Anathematismen vermengt ohne Zweifel verschiedene anderweitige gnostische Ideen mit dem Manichäismus, da nach diesem das Verhältniß des Adam zur Eva durchaus nicht das dort bezeichnete gewesen seyn kann. Allein sie beweist doch, daß die Weltbildung auch schon anderwärts als eine Zuruhebringung der dämonisch aufgeregten Materie gedacht wurde. Denn nur diese Vorstellung konnte Eva als entthierende Kraft für Adam erscheinen lassen. Das Dogma von den zwei Seelen erinnert natürlich an Basilides substantielle Affecten und Leidenschaften, und weiter an die philosophische Theorie der Juden von den Hauptkräften der Seele, welche zu verschiedenen Geistern wurden (Nitzsch comment. de test. XII. Patr. p. 25.). Die christologische Bedeutung von Sonne und Mond (207. 225) mag verglichen werden mit test. Nephth. V, wo Naphthali Sonne und Mond unbeweglich

daß gar kein Grund im Systeme selbst vorliegt, eine unmittelbare Berührung mit Indien anzunehmen, und daß wenigstens, wenn auch die biographischen Nachrichten von Mani für eine solche zeugen, aus seinem Verkehr mit Indien nicht eine Entstehung seines Systems außerhalb des (gnostischen) Christenthums gefolgert werden darf, sondern vielmehr der Manichäismus als ein Zweig desselben Stammes theologisirender Bestrebungen dasteht, welcher auch die übrigen gnostischen Systeme trieb, und zwar gewissermaßen als der Gipfel und die Krone von allen.

Diese Bemerkungen gegen die historische Construction des Herrn B. und gegen seine Ansicht von dem äußerlichen Verhältniß des Manichäismus zum Christenthum hindern Ref. übrigens nicht, demselben, gewiß im Sinne aller Freunde derartiger Untersuchungen, aufrichtigen Dank zu sagen für die treffliche Arbeit, und sein Resultat über den innern Charakter des Manichäismus und dessen inneres Verhältniß zum Christenthum als die allein richtige Ansicht anzuerkennen. — Zum Schlusse mögen hier noch einige dieses Resultat zusammenfassende Sätze, zugleich als Probe von der Darstellung und Schreibart des Buchs, ausgehoben werden: „der Manichäismus steht auf jener merkwürdigen Grenzscheide, die die vorchristliche Welt von der christlichen, die alte Zeit von der neuen immer entschiedener trennte. Was von dem neuerweckten Platonismus gilt, kann mit demselben Rechte auch vom Manichäismus behauptet werden. Der eine wie der andere erscheint uns dem Christenthume gegenüber als ein großartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf den Hauptpuncten seines großen Gebiets seine letzten Kräfte sammelte, um sich dem durch das Christenthum hervorgerufenen Geist in einem auf Leben und Tod gewagten Kampfe entgegenzustellen. Hier war es die griechische Philosophie, die alles, was sie Wahres und Schönes erzeugt hatte, auf einem Puncte verei-

Uebersichten.

Uebersicht

der praktisch-theologischen Litteratur v. J. 1830 u. 31.

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

(Beschluß.)

3. Pastoral, Statistik, Kirchenrecht.

21. **Der Prediger für den Prediger.** Ein Erweckungsbuch für evangelische Prediger. 1. Bdch. Sulzb. Seidelsche Buchh. 1830. XIV u. 276 S.

Die Herausgabe will nicht nur eine einflußreiche Schrift Spener's neu verbreiten und durch dieselbe ein lebendiges Bewußtseyn von dem, was christliche Kirche und Gemeinschaft sey, in den Zeitgenossen anregen, sondern auch zu demselben Zwecke mit Spener's Leben, Geist und reformatorischer Wirksamkeit vorzüglich die Laien bekannter machen. Die Anhänge geben 1) einen Auszug aus den piis desideriis, 2) Spener's Aeußerungen über Erbauungsstunden. (Vergl. Augusti Erinnerungen aus der deutschen Reform. Gesch. ꝛc. 1. u. 2. Hft. 1814.). Die biographische Skizze, die sich auf Hoßbach stützt, ist, ohne viele Ansprüche auf Lob der Darstellung zu haben, zweckmäßig abgefaßt. Was soll S. XX Anm. „sein göttliches Buch"? Daß Spener der Stifter der kirchlichen Katechisation in Sachsen sey, oder durch einen von ihm veranlaßten Landtagsbeschluß den seit hundert Jahren in Vergessenheit gerathenen kirchlichen Katechismusunterricht hergestellt habe, ist eine Nachricht, die ich bezweifeln muß. Von jenem Landtagsbeschlusse und dessen Folgen finde ich in den Urkunden der sächsischen Kirche keine Spur, und was durch das achtzehnte Jahrhundert hindurch in Sach-

heren Kenntniß dieser statistischen Verhältnisse und ihrer Entwickelung dienen desselben Verfs. Annalen der protestantischen Kirche in Baiern rc. Nürnb. 1819. Das Mißverhältniß, das sich seit Durchführung der Parität in den einzelnen deutschen Staaten fast allenthalben herausstellt, daß in Bezug auf Erlangung von Kirchengebäuden neuen Pflanzungen der katholischen Gemeinschaft alles leichter wird, als denen der protestantischen, gibt sich auch hier zu erkennen. Die Protestanten zu Eichstädt, Aschaffenburg und Ingolstadt waren nicht so glücklich, als die Katholiken zu Nürnberg, Rothenburg, Schweinfurt und Nördlingen. Ueber den vom Könige Ludwig zu München begonnenen protestantischen Kirchenbau lesen wir S. 8: „Zu beklagen ist, daß der dem Aeußeren nach beinahe vollendete, aber mit der inneren Einrichtung noch nicht versehene Bau es unthunlich macht, die Einweihung dieser Kirche mit der Säcularfeier verbinden zu können. Noch müssen sich die Parochianen mit dem Bethause in der königlichen Residenz begnügen, dessen Raum nur für einen sehr beschränkten Theil derselben hinreicht." — Die Entwickelung der inneren Kirchenverfassung ist in Stok-

mögen, das Gemeindeinteresse durch Stiftung und Berechtigung von Ortspresbyterien in Bewegung gesetzt werden können? Gewiß sind aber die bisher angewandten Mittel denen noch vorzuziehen, die man anderwärts gegen das Interesse der Nachkommen und den Rechten der Localgemeinden entgegen in Anwendung gebracht hat, nämlich dem Verkaufe der Pfarrgüter, der Consolidirung ihres Ertrags zu Einer Salariencasse und der ausschließlichen Geldbesoldung. Da die deutsche protestantische Geistlichkeit nie und nirgends überflüssig dotirt seyn wird, so haben die Landeskirchen, denen Pfarrgüter geblieben sind, zum Besten der Mit- und Nachwelt dahin zu streben, daß jede Pfarrei zu einem Theile Naturaleinkünfte behalte, zum andern verhältnißmäßige Geldeinkünfte erlange; meiner Einsicht und Erfahrung nach das sicherste Mittel, das Sinken und Steigen der Preise den Pfarrstellen weniger gefährlich zu machen. Die zur Unterstützung der Wittwen und Waisen der Geistlichen gestiftete Casse wird immer wohlthätiger wirken. Noch beleuchtet der Verf. das geistliche Bildungs- und Prüfungswesen. Er nimmt gesegnete Wirkungen des Besuchs der berliner Universität auch an seinem Standorte wahr, ohne die Leistungen der Landesuniversität gering anzuschlagen, vermißt aber eine von der Universität geschiedene praktische Vorübungsanstalt für die evangelischen Pfarrer des Landes. Die Prüfungen legten früher einen zu geringen Maßstab an; ihm zufolge mußten viele zugelassen werden, deren Bildungsgrad doch nicht befriedigte; und da die Anstellung nach dem Alter in der Candidatur erfolgte, so ergab sich daraus ein trauriger Conflict zwischen erworbenen Rechten und dem natürlichen, unverjährbaren Rechte der Gemeinden, vollkommen befähigte und gewürdigte Geistliche zu erhalten. Um so mehr mußten die Forderungen gesteigert werden, und gewiß hat die Prüfungsbehörde Recht, sich durch die in Zeitblättern z. B. dem Hes-

seinem beglückenden Einflusse fortschreiten, je mehr eine übereinstimmende und wohlgeordnete Richtung in der Behandlung der religiösen Gegenstände und kirchlichen Angelegenheiten sich geltend macht."

24. Grundsätze der Kirchenverfassung für die protestantisch-evangelische Kirche im Allgemeinen und Anwendung derselben auf die von Zwingli reformirte Kirche des Cantons Zürich insbesondere. Von Maximil. Meyer, Pfarrer in Glattfelden. Zürich, 1830. VIII u. 86 S.

Diese in einem größtentheils reinen und anziehenden Style verfaßte Schrift liefert, außerdem daß sie uns die Verfassungsgeschichte eines wichtigen kirchlichen Gebietes im Ueberblicke darreicht, einen schätzbaren Beitrag zur Unterstützung gesunder Lehren von protestantisch-kirchlicher Verfassung, Ordnung und Regierung. Der Verf. sucht im Allgemeinen solchen Lehren Einfluß auf die Erneuerung des Kirchlichen in seinem Vaterlande, die im Werke ist, zu verschaffen, insbesondere aber dahin zu wirken, daß die allgemeine Synode, die ursprünglich die höchste Censurgewalt und Gesetzgebung übte, aus ihrem bisherigen Scheinleben wieder erweckt, auch außer den Regierungsmitgliedern, die ihr beiwohnen, mit Laiendeputirten versehen, und der Stillstand (Consistorium, Presbyterium des Ortes) zu einer wahrhaft kirchlichen Behörde ausgebildet werde. In gewissem Betracht hat sich wohl kaum irgendwo die staatliche Regierungsweise in dem Grade mit der kirchlichen vermischt, als es auf dem Gebiete geschehen ist, auf welchem der Verf. steht. Ehe er nun die in der kirchlichen Landesgeschichte selbst angezeigte Heilung [illegible] Uebels zur Sprache bringt, sucht er sich im 1. Theile [illegible] Allgemeine Betrachtung der protestantischen Kirchenverfassungen, Grundsätze zu bilden. Einleitungsweise werden diejenigen belehrt und bekämpft, die unter dem Vorgeben, Religion sey Geist, Leben, Gefühl und

daß das Bestreben des Einzelnen, dem religiösen Leben aufzuhelfen, aufmerksam beachtet und wohl benutzt werde. — Eben diese Grundsätze, deren Ausdruck noch Berichtigung vertragen würde, leiten auf die Unentbehrlichkeit verfassungsmäßiger Synoden der Kirche, ohne welche die kirchliche Gesinnung nicht gehörig zu Bewußtseyn, Sprache, Austausch und Vermittelung kommen kann. Der Verf. versteht darunter Versammlungen von Geistlichen und Aeltesten, welche in den Localgemeinden vorbereitet, frei berathend und auf dem Grunde der Berathung gesetzgebend verfahren, aber nicht richtend und verwaltend; also, daß die Beschlüsse dem Staate zur Sanction vorgelegt werden. Er unterscheidet in Bezug auf Competenz in Glaubensstreitigkeiten Synode und Concil: rechnet es jedoch zu den wesentlichen Rechten der ersteren, über kirchliche Lehrbücher, Katechism und Agende zu bestimmen. Der andere Theil von S. 40 forscht der Verwirklichung dieser Idee von protestantischer Kirchenverfassung in der Geschichte Zürichs nach, und zwar so, daß sich der heutige Zustand aus den allmählichen Veränderungen der ursprünglichen Prädicantenordnung verstehen läßt, die mit und nach den Epochen von Bullinger, Breitinger und Wirz sich ergeben haben. In der begründenden Zeit von Zwingli bis Bullinger treten alle natürlichen Elemente einer protestantischen Landeskirchenverfassung hervor; die Kirche ordnet sich selbst auf Anlaß und unter dem Schutze des Staates und legt diesem ihre Beschlüsse zur Genehmigung vor; die Synode nimmt aus jeder Gemeinde zwei Repräsentanten in ihre Mitte auf; die Gemeinde erhält ihren Prädicanten zwar von der Regierung und dem Examinatorcollegium, aber sie übt das votum negativum; die Gemeinde hat einen Stillstand (Ehesatzung, disciplinarische Behörde); mehrere Gemeinden sind zu einem Decanate geeinigt, und ein collegium Decanorum nimmt vorzüglich das Gleichartige

gimentliche Thätigkeit. Die Synode wird zu Zeiten zu einer bloßen Form neutralisirt. Das jetzige Jahrhundert hat 1803 und 1810 durch Stiftung des großen Convents der Kirche in constitutiven Angelegenheiten ein ihr mehr angepaßtes Organ, eine Wiederverbindung von Stadt und Land gegeben, und auch sonst moralische Wirkungsweisen von staatlichen, überhaupt interna und externa in mehreren Beziehungen geschieden. Demungeachtet findet der Verf. nun noch viel Anlaß zu seinen sehr in's Einzelne gehenden, aber durchaus auf die vier Grundsätze zielenden Rathschlägen. Dem Vernehmen nach ist, seit der Verf. geschrieben, die Wiederbelebung der Synodalverfassung wo nicht schon bewirkt, doch beschlossen und vorbereitet worden. Wozu dieß unter den jetzigen Bewegungen des Landes gedeihen werde, ist abzuwarten. Ueber die bloß negative Richtung des Hrn. Verfs. in Ansehung der Kirchenzucht und der Wacht über die Lehre uns mit ihm zu verständigen, ist kein Raum vorhanden. —

25. Ueber die Consistorialverfassung in der deutsch-protestantischen Kirche, nebst einer Beurtheilung des auf dieselbe bezüglichen Abschnittes des Grundgesetzes für das Herzogthum Sachsen-Altenburg, vom Consistorialrathe und Superint. Dr. Jonathan Schuderoff in Ronneburg. Neustadt a. d. O., Wagner, 1831. X u. 78 S.

Auf das sächsische Gebiet uns versetzend, begegnen wir zunächst einem Schriftsteller, der nicht erst seit gestern, sondern lange Jahre vorher, ehe diese Dinge in allgemeinere Anregung kamen, mit achtungswürdiger Beharrlichkeit, Nachdrücklichkeit und Freimüthigkeit für zeitgemäße Erneuerung der protestantischen Kirchenverfassung das Wort geführt. Eine neue Veranlassung zu einem dixi et salvavi animam gab ihm die Erscheinung des Staatsgrundgesetzes von Sachsen-Altenburg, auf welches die Hoffnungen derer verwiesen worden waren, die eine öffentli-

und in liebender Gemeinschaft thätigen Glaubens zum Zwecke hat. Von diesem Zwecke der Kirche ist viel die Rede. Er wird auch so beschrieben: gemeinsame Verbindung Aller zur Auferbauung einer sittlich = guten, gottesfürchtigen Gesinnung und Handlungsweise mittelst eines gesunden, reinen, d. i. echt evangelischen Religionsglaubens. Noch einmal S. 8 so: das gemeinschaftliche Streben aller die Kirchengemeinde bildenden Glieder zur Verwirklichung der von Jesu durch Wort und That ausgesprochenen Idee eines Gottesreichs auf Erden. Das kirchliche Leben ist das harmonische Zusammenwirken der Gesammtheit (welcher?) zur Erreichung des durch den Begriff der Kirche gegebenen Zweckes. Die sonst so kräftige und fließende Sprache des Verfs. selbst zeigt sich in allen diesen Definitionen durch das Unsichere des Gedankens gehemmt. So viel sieht man jedoch leicht, der Verf. wollte den ideellen Begriff der Kirche: Anstalt Christi zur Verwirklichung des Reiches Gottes, gegen einen empirischen, der sich mit irgend einer Fortpflanzung des christlichen Glaubensbekenntnisses begnügt, geltend machen. Wollen und sollen wir nämlich das Reich Gottes verwirklichen, also das Höchste des Gemeinwesens, so kann doch dieß nur durch ethische, freie Vereinigung, folglich auch nur durch die zugelassene, geforderte, erweckte Selbstthätigkeit aller Betheiligten geschehen. Eine solche Teleologie der Kirche verträgt sich aber nur mit einer Verfassung, welche nicht den bloßen Liturgen und Prediger, sondern verhältnißmäßig alle Zuhörer und Kirchengenossen zur Mitwirkung in Bewegung setzt. Denn sagen Einige, die Predigt und der Gottesdienst seyen eben das freilassende und freimachende Agens, welches allenthalben ein erbauliches Gemeinleben erwecken könne und solle, so erwidert der Verf., wohlan, aber was wird mit denen werden, die getauft und confirmirt sind, aber die Predigt nicht hören, oder das Christenthum durch unsittlichen Lebens-

nur auf dieses Bedürfniß der Bekehrung der Unkirchlichen zu stützen. In irgend einer Gemeinde, wo ein sogenannter evangelischer Prediger seine empfindsamen, moralistischen, politischen Vorträge unter dem Schirme der Lehrfreiheit und unter den Eingebungen seiner Vernunfttheologie hält, wo demgemäß die Katechismen, Gesang- und Gebetbücher unter irgend einer alten oder neuen liturgischen Form das ihre wirken oder auch nichts, wo alle übrige Bestandtheile des kirchlichen Unstandes mehr oder minder hergebracht sind, sollen diese ehrenwerthen kirchlichen Männer nicht nur in hinreichender Anzahl da seyn, sondern auch entschlossen und befähigt, ohne allen Zwang und jedes Strafamts überhoben die kirchlichen Mitglieder von den Wegen des Lasters und Unglaubens auf den Weg der Kirche und der Sitte zurückzubringen. Wird's auf's Beste bestellt seyn im Sinne des Hrn. Verfs., so bringen sie zu dem großen Werke außer ihrem persönlichen Ansehen ein mit der Vernunft identisches Christenthum, und die durch Jesus in der Welt verbreitete Idee des Reiches Gottes sammt einer „sehenden Religiosität" mit. Ob diese Dinge wohl hinreichen werden, auch nur einen Lasterhaften, den sie gelegentlich dazu anreden, zu Gott zu bekehren, und an ihm die Vermittler des freilich allerfreiesten Actes, des Werkes Gottes an seiner Seele zu werden? Der Gegner der Presbyterien wird doch ohne Zweifel sagen: schaffet erst einen tüchtigen christlichen Prediger, erbaulichen Gottesdienst, guten Katechismus, echtes Hirtenamt auf der Pfarre, erbittet euch davon die Frucht und Wirkung, daß das geistliche allgemeine Priesterthum der Christen in den Vätern, Müttern, Nachbarn wieder erweckt werde: dann werdet ihr ein natürlich Presbyterium haben, das nicht Gefahr läuft, ein amtliches Ansehen zu affectiren und nichts damit auszurichten, das nicht in den Fall kommt, unter Begünstigung eines außerkirchlichen, bürgerlichen, obrigkeitlichen Ansehens einige Kirch-

Predigt und Katechismus oder unkirchlicher Persönlichkeiten im Lehramte, auf dem Throne, auf dem Präsidentenstuhle u. s. w. sicherer abzuwehren sey. Ohne diesen Beweis, der sich vor neueren Insinuationen gegen Synodal = und Presbyterialverfassung im Puncte der Rechtgläubigkeit nicht zu fürchten haben wird, kann die Güte der Sache, die es gilt, nicht in's Licht gesetzt werden. — Es folgt die Abhandlung über Consistorialverfassung, welche deren Ursprung von Nothumständen der früheren Zeit herleitet und in sofern ihr alles Recht widerfahren läßt, dagegen mit siegenden Gründen darthut, daß sie sich zum Unheil der Kirche nach und nach als die einzig mögliche Regierungs = und Vertretungsart im deutschen Protestantism hingestellt. In der Schilderung und Charakteristik der jetzigen, bei dieser Verfassung nicht wohl zu heilenden Gebrechen, verräth der Aufsatz den Kenner des sächsischen Kirchenwesens: sonst befriedigt er in historischer Beziehung nicht allenthalben. Nach S. 35 bestimmen die Consistorien die öffentlichen Kirchengebete, „in welchen die iura primarum precum nicht vergessen werden dürfen." Was in aller Welt haben doch die preces primariae mit dem Kirchengebete zu thun? Dieß sind Bitten des Kaisers für einen Kleriker an die Curie, welche eine Pfründe zum Gegenstande haben. „Die Fürsten — heißt es S. 5 — bleiben oberste Bischöfe der Landeskirche, weil sie es einmal sind. Das heißt: sie bleiben Schutzherren und Schirmvögte derselben (iura advocatiae ecclesiasticae)." Aber dann ist ja erst die Verwirrung des Sprachgebrauchs und der geschichtlichen Begriffe vollständig, wenn oberste Bischöfe soviel als Schutzherren und Schirmvögte der Kirche heißen und seyn sollen. Das politische Aufsichtsrecht ist es freilich, was sich in so vielen Theorieen, die für diese Art von Episcopat stimmen, immer und immer auf's Neue mit dem ius episcopale vermengt, aber nun auch die Advocatie? Gerade auf jene irrige

daß das Bestreben des Einzelnen, dem religiösen Leben aufzuhelfen, aufmerksam beachtet und wohl benutzt werde. — Eben diese Grundsätze, deren Ausdruck noch Berichtigung vertragen würde, leiten auf die Unentbehrlichkeit verfassungsmäßiger Synoden der Kirche, ohne welche die kirchliche Gesinnung nicht gehörig zu Bewußtseyn, Sprache, Austausch und Vermittelung kommen kann. Der Verf. versteht darunter Versammlungen von Geistlichen und Aeltesten, welche in den Localgemeinden vorbereitet, frei berathend und auf dem Grunde der Berathung gesetzgebend verfahren, aber nicht richtend und verwaltend; also, daß die Beschlüsse dem Staate zur Sanction vorgelegt werden. Er unterscheidet in Bezug auf Competenz in Glaubensstreitigkeiten Synode und Concil: rechnet es jedoch zu den wesentlichen Rechten der ersteren, über kirchliche Lehrbücher, Katechism und Agende zu bestimmen. Der andere Theil von S. 40 forscht der Verwirklichung dieser Idee von protestantischer Kirchenverfassung in der Geschichte Zürichs nach, und zwar so, daß sich der heutige Zustand aus den allmählichen Veränderungen der ursprünglichen Prädicantenordnung verstehen läßt, die mit und nach den Epochen von Bullinger, Breitinger und Wirz sich ergeben haben. In der begründenden Zeit von Zwingli bis Bullinger treten alle natürlichen Elemente einer protestantischen Landeskirchenverfassung hervor; die Kirche ordnet sich selbst auf Anlaß und unter dem Schutze des Staates und legt diesem ihre Beschlüsse zur Genehmigung vor; die Synode nimmt aus jeder Gemeinde zwei Repräsentanten in ihre Mitte auf; die Gemeinde erhält ihren Prädicanten zwar von der Regierung und dem Examinatorcollegium, aber sie übt das votum negativum; die Gemeinde hat einen Stillstand (Ehesatzung, disciplinarische Behörde); mehrere Gemeinden sind zu einem Decanate geeinigt, und ein collegium Decanorum nimmt vorzüglich das Gleichartige

der Landgemeinen vor der Synode wahr. Demungeachtet findet sich die überwiegend politisch-hierarchische Richtung von Anfang vor, und ihr hingegeben, verliert die Kirche eins nach dem andern von den Stücken, die zur Vollziehung jener vier Grundsätze des Verfassers gehören würden. Die Synode bestand schon ursprünglich zu einem großen Theile aus Mitgliedern der Regierung, die Gemeinderepräsentanten fehlen bei der Synode schon nach Bullinger's Ordnung, die Gemeinden verlieren dann ihr votum negativum bei Anstellung der Pfarrer, die Stillstände werden nicht von der kirchlichen Gemeinde gewählt, sondern bestehen aus den weltlichen Beamten des Ortes. Das Ehegericht (Sitten-Zuchtgericht des Landes) und die Ehesatzungen der Orte verfahren gegen Kirchenversäumnisse, fleischliche Vergehungen u. dergl. obrigkeitlich mit Strafen und Geldbußen, und selbst die Sonntagspredigt steht so sehr im Dienste des Staates, als eines Zuchtgerichts, daß sie zu Zeiten einzelnen benannten Sündern das Wort der Rüge predigen muß. Breitinger sucht freilich dahin zu wirken, daß dergleichen nicht ohne vorhergegangene gradus admonitionis geschehe, aber diese kirchliche Richtung scheint nicht durchgedrungen zu seyn. Die Vermischung der Staats- und Kirchengewalt kann kaum irgendwo weiter gediehen seyn, als hier. Hätte die kirchliche Gesinnung einen freiern Spielraum für ihre Aeußerungen und Wirkungen behalten, so würde der Scheidungsproceß früher eingetreten seyn. Der permanente Ausschuß der Synode, immer mehr mit der Staatsregierung als Unterbehörde zusammengewachsen, enthebt die Synode ihrer Thätigkeit; das collegium Decanorum, die Landgemeinden vertretend, fängt nun auch an, die Synode zu umgehen und seine Angelegenheiten unmittelbar an die kirchliche Staatsregierung zu bringen. Die politische Opposition von Stadt und Land theilt sich der Kirche mit. Im Antistes sammelt sich vorzugsweise die kirchenrt-

gimentliche Thätigkeit. Die Synode wird zu Zeiten zu einer bloßen Form neutralisirt. Das jetzige Jahrhundert hat 1803 und 1810 durch Stiftung des großen Convents der Kirche in constitutiven Angelegenheiten ein ihr mehr angepaßtes Organ, eine Wiederverbindung von Stadt und Land gegeben, und auch sonst moralische Wirkungsweisen von staatlichen, überhaupt interna und externa in mehreren Beziehungen geschieden. Demungeachtet findet der Verf. nun noch viel Anlaß zu seinen sehr in's Einzelne gehenden, aber durchaus auf die vier Grundsätze zielenden Rathschlägen. Dem Vernehmen nach ist, seit der Verf. geschrieben, die Wiederbelebung der Synodalverfassung wo nicht schon bewirkt, doch beschlossen und vorbereitet worden. Wozu dieß unter den jetzigen Bewegungen des Landes gedeihen werde, ist abzuwarten. Ueber die bloß negative Richtung des Hrn. Verfs. in Ansehung der Kirchenzucht und der Wacht über die Lehre uns mit ihm zu verständigen, ist kein Raum vorhanden. —

25. **Ueber die Consistorialverfassung in der deutsch-protestantischen Kirche**, nebst einer Beurtheilung des auf dieselbe bezüglichen Abschnittes des Grundgesetzes für das **Herzogthum Sach-**

und in liebender Gemeinschaft thätigen Glaubens zum Zwecke hat. Von diesem Zwecke der Kirche ist viel die Rede. Er wird auch so beschrieben: gemeinsame Verbindung Aller zur Auferbauung einer sittlich = guten, gottesfürchtigen Gesinnung und Handlungsweise mittelst eines gesunden, reinen, d. i. echt evangelischen Religionsglaubens. Noch einmal S. 8 so: das gemeinschaftliche Streben aller die Kirchengemeinde bildenden Glieder zur Verwirklichung der von Jesu durch Wort und That ausgesprochenen Idee eines Gottesreichs auf Erden. Das kirchliche Leben ist das harmonische Zusammenwirken der Gesammtheit (welcher?) zur Erreichung des durch den Begriff der Kirche gegebenen Zweckes. Die sonst so kräftige und fließende Sprache des Verfs. selbst zeigt sich in allen diesen Definitionen durch das Unsichere des Gedankens gehemmt. So viel sieht man jedoch leicht, der Verf. wollte den ideellen Begriff der Kirche: Anstalt Christi zur Verwirklichung des Reiches Gottes, gegen einen empirischen, der sich mit irgend einer Fortpflanzung des christlichen Glaubensbekenntnisses begnügt, geltend machen. Wollen und sollen wir nämlich das Reich Gottes verwirklichen, also das Höchste des Gemeinwesens, so kann doch

wandel, Unglauben und Unkirchlichkeit verleugnen? Muß die Kirche nicht auch als solche etwas thun, um dergleichen Weltleute wieder zu gewinnen? Es bedarf dazu keiner Zwangsmittel und Strafen, sondern nur eines psychologischen (psychagogischen) und ethischen Wirkens. Verehrenswerthe, gebildete, kirchenkundige Männer müssen ausgesondert werden zu einem Vereine, welcher dafür wacht, daß dem allgemein anerkannten Zwecke der Kirche nicht entgegengehandelt, sondern derselbe vielmehr an Allen möglichst erreicht werde. Die Obliegenheit eines solchen Kirchencollegiums in der Gemeine wäre, die ihrer Aufsicht Befohlenen freundlich und auf echt patriarchalische Weise zu einem ehrlichen und des Christen würdigen Lebenswandel zu leiten, sie von Schandthaten und Ausschweifungen ab- und auf die Bahn des sittlich-guten Lebens zurückzuführen; dem Armenwesen vorzustehen und es zu verwalten; Verirrten, die sich selbst betrügen, indem sie die Kirche und mit ihr Ordnung und Sitte fliehen, Sinn für die Mitgliedschaft einer sich selbst zum Guten erziehenden Gesellschaft beizubringen und ohne zu einem Strafgerichte zu sitzen, gleichwohl die Ansprüche an die, welche sich zu derselben bekennen, bestens zu wahren. — Welche kühne Hoffnung, welche heroische Zuversicht zu den verordneten Psychagogen! So rufen wir wahrlich nicht spottend aus, denn wir glauben, ohne veranlaßte Fortsetzung der pastoralischen Seelsorge durch Väter in der Gemeinde, ohne ein kirchlich-christliches Suchen und Fragen nach den Früchten der Predigt, ohne eine in das nachbarliche und gesellige Leben übergehende und durch dasselbe fortgesetzte Vermahnung zum Herrn gebe es gar nicht christliche Gemeinden, sondern nur zufällige Sonntagsversammlungen: allein wie ist es doch möglich, die allerschwierigste und erhabenste Function des christlichen Gemeinlebens eben nur auf diese Form der Verfassung, und wiederum die Erforderlichkeit der Presbyterien fast

nur auf dieses Bedürfniß der Bekehrung der Unkirchlichen zu stützen. In irgend einer Gemeinde, wo ein sogenannter evangelischer Prediger seine empfindsamen, moralistischen, politischen Vorträge unter dem Schirme der Lehrfreiheit und unter den Eingebungen seiner Vernunfttheologie hält, wo demgemäß die Katechismen, Gesang- und Gebetbücher unter irgend einer alten oder neuen liturgischen Form das ihre wirken oder auch nichts, wo alle übrige Bestandtheile des kirchlichen Unstandes mehr oder minder hergebracht sind, sollen diese ehrenwerthen kirchlichen Männer nicht nur in hinreichender Anzahl da seyn, sondern auch entschlossen und befähigt, ohne allen Zwang und jedes Strafamts überhoben die kirchlichen Mitglieder von den Wegen des Lasters und Unglaubens auf den Weg der Kirche und der Sitte zurückzubringen. Wird's auf's Beste bestellt seyn im Sinne des Hrn. Verfs., so bringen sie zu dem großen Werke außer ihrem persönlichen Ansehen ein mit der Vernunft identisches Christenthum, und die durch Jesus in der Welt verbreitete Idee des Reiches Gottes sammt einer „sehenden Religiosität" mit. Ob diese Dinge wohl hinreichen werden, auch nur einen La-

gänger und Heuchler mehr zu machen, während es doch mehr Christen nicht schaffen kann. Der große Dichter und Staatsmann, der dem Verf. erwiderte: es wird doch eine Hierarchie daraus, hatte in dieser Hinsicht vollkommen Recht, wenn er ahnete, daß das fragliche Kirchencollegium, vorzugsweise zur Sittenbesserung berufen, entweder nicht bestehen und nicht wirken oder sich durch irgend welche Auctorität verstärken und dann mit indirectem Zwange wirken werde. So aber liegt ja die Sache der Presbyterialverfassung gar nicht, wie sie vom Verf. gestellt worden ist. Das kirchliche Leben ist der ganze Inbegriff von Functionen, durch welche die christliche Gemeinschaft in ihrem Zusammenseyn mit dem staatlichen und häuslichen Leben vollzogen wird. Dazu gehören Predigt, Gottesdienst, katechetische Erziehung, Seelsorge, Disciplin, kirchliche Anordnung und Verwaltung. In dem Maße nur, als alle diese Lebensverrichtungen in Einem Geiste bestehen und sich einander unterstützen, und zwar so, daß sie auch alle den Einflüssen ihres göttlichen Ursprungs und Urbildes offen und zugänglich bleiben, gibt es ein gedeihliches Leben der Kirche. Nun lehrt die Erfahrung, daß bei einer Verfassung, welche nur den Pastorat nach Anweisung der Staatsgewalt, mit Uebergebung aller übrigen kirchlichen Mitglieder, in allen diesen Arten handeln oder das Handeln ordnen und regieren läßt, eine Function nach der andern in Stockung geräth oder ihren ursprünglichen christlichen Charakter verliert. Also auch das, und das vor Allem ist nachzuweisen, daß durch Beseitigung der meistens politischen Kirchenverfassung und durch Heranziehung der Gemeindeglieder im Seniorate zur unmittelbaren oder mittelbaren kirchlichen Wirksamkeit auch bessere Lehrer, bessere Lehre, reinere Tradition, lebendigere Liturgie, treuere und fruchtbarere Seelsorge zu gewinnen und der schädliche Einfluß wissenschaftlicher Richtungen des Tages auf

Predigt und Katechismus oder unkirchlicher Persönlichkeiten im Lehramte, auf dem Throne, auf dem Präsidentenstuhle u. s. w. sicherer abzuwehren sey. Ohne diesen Beweis, der sich vor neueren Insinuationen gegen Synodal- und Presbyterialverfassung im Puncte der Rechtgläubigkeit nicht zu fürchten haben wird, kann die Güte der Sache, die es gilt, nicht in's Licht gesetzt werden. — Es folgt die Abhandlung über Consistorialverfassung, welche deren Ursprung von Nothumständen der früheren Zeit herleitet und in sofern ihr alles Recht widerfahren läßt, dagegen mit siegenden Gründen darthut, daß sie sich zum Unheil der Kirche nach und nach als die einzig mögliche Regierungs- und Vertretungsart im deutschen Protestantism hingestellt. In der Schilderung und Charakteristik der jetzigen, bei dieser Verfassung nicht wohl zu heilenden Gebrechen, verräth der Aufsatz den Kenner des sächsischen Kirchenwesens: sonst befriedigt er in historischer Beziehung nicht allenthalben. Nach S. 35 bestimmen die Consistorien die öffentlichen Kirchengebete, „in welchen die iura primarum precum nicht vergessen werden dürfen." Was in aller Welt haben doch die preces prima-

Voraussetzung gründet sich, was S. 48 über die Möglichkeit gesagt ist, ein Oberconsistorium (Centralpresbyterium) mit und neben den Synoden beizubehalten. Dasselbe würde den Oberbischof vorzüglich in der Absicht umgeben, eine Prüfung der Synodalbeschlüsse vorzunehmen, die von ihm sanctionirt werden sollten. Doch verwahrt der Verf. der Generalsynode die Initiative in der Gesetzgebung, und ein veto soll der Regent nicht einlegen dürfen. In dem allen vermißt Ref. die Folgerichtigkeit. Gerade der Regent qua talis muß schlechterdings die Sanction den Beschlüssen zu versagen das Recht besitzen. Wo gerathen wir hin mit dem Kirchenrecht, wenn wir von vorn herein irgend einen Bestandtheil des ius circa sacra ablehnen wollen? Das Zulassungsrecht des Staates in Bezug auf welche sacra (Religionsübung) immer muß uns in allen Fällen feststehen. Sieht nun der Hr. Verf. im Regenten sogar den Oberbischof, aber einen solchen, der weder die Initiative der Gesetzgebung, noch das veto besitzt, sondern lediglich die Pflicht zu *sanctioniren:* so *ist* sein Oberbischof ein völliges Unding. Synoden in voller Wahrheit und Bedeutung und Consistorien mit sicherer, bestimmter Wirksamkeit versehen, zu Einer Landesverfassung zu combiniren, gibt es nur Ein Mittel. Die Consistorien, reine Staatsbehörden, üben in dem ganzen Umfange, in welchem sie protestantischer Seits anerkannt sind, die staatlichen Rechte circa sacra aus, und haben in der That ein großes Feld der Wirksamkeit, da ihnen die Beaufsichtigung der Synoden und des ganzen kirchlichen Lebens, sofern es defectu oder excessu gegen Gesetzliches fehlen kann, die Bestätigung der Prediger und Schullehrer, theilweise die Prüfung derselben, theilweise die Schul- und Ehesachen, der Schutz der Kirchengüter und die Kirchenpolizei obliegen. Alle Ausübung der unmittelbaren Kirchengewalt bleibt auf diese Weise den aus Pastorat und Seniorat gebildeten und nach Umfang des

Landes in zwei oder mehreren Stufen zu versammelnden Synoden. Ebenfalls scheint uns der Verf. ganz aus der Idee des Presbyteriums herauszugehen, wenn er ihm S. 52 die Kirchenpolizei auflegt. Für die physische Möglichkeit des Cult kann nur durch Maßregeln gesorgt werden, die den Zwang in sich schließen; folglich kommt alles, was dazu erfordert wird, dem beschützenden Staate zu, dessen Gesetze und Einschreitungen die Kirche desfalls zu erbitten hat. Die Bemerkung ist nicht ganz gegründet, daß die Aeltesten= und Synodalverfassung in Mark, Jülich, Cleve, Berg nur noch dem Namen nach fortdauere. Sie ist in gewissen Functionen einstweilen suspendirt, und das Verhältniß der Synoden zu den Consistorien noch nicht ganz festgestellt, allein man erwartet ihre baldige wesentliche Herstellung um so mehr, da ihr mit sehr seltnen Ausnahmen alle Gemeinden und Gemeindeglieder nach Proportion ihrer kirchlichen Gesinnung lebendig und beharrlich anhangen. „Nur da, heißt es S. 15., wo ein solches Leben erstanden ist, will es mir scheinen, könne auch erst ein die Gesammtkirche interessirendes und aus ihrem Schooße lebensvoll hervorgehendes Symbolum erwartet werden, wie

che zwar die Landeskirche heißt, aber bei gleichem Unrecht z. B. der Katholiken an allen staatsbürgerlichen Rechten die Landschaft auch aus katholischen Mitgliedern bestehen und die Interessen der katholischen Kirche im Lande mit zu vertreten haben wird, ungerechnet, daß sogar ganz protestantische Landstände nicht so geeignet sind als Kirchenälteste Kirchengesetze zu erwägen.

26. Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen von Dr. Joh. Wilh. Bickell, ord. Prof. der Rechte zu Marburg. Nebst einem Nachworte von Dr. Herm. Hupfeld, ord. Prof. der Theol., Marb., Elwert, 1831. 72 S.

In die Hände sachkundigerer und wohlmeinenderer Männer hätte die hessische kirchliche Frage nicht kommen können, als die waren, die sich ihrer auf die jüngste Veranlassung annahmen. Hessen, dieß ausgezeichnete Stammland der Reformation, schritt, da es von jeher von bischöflicher Gewalt weniger gewußt, gleich anfangs mit der Synode von Homberg zur Begründung einer wahrern protestantischen Kirchenverfassung vor. Philipp sah die

und nach Einſicht von Pfeiffer
gen — mit dem Erfolge einer Er
des kirchlichen Lebens, wie ſie a
gekommen iſt oder doch nicht üb
gedauert hat. Dennoch als die
den Gebrauch des Petitionsrech
Anzahl von Geiſtlichen auch gl
ſen, baten ſie im Grunde um n
und Verbeſſerung ihres Einkon
Juriſt, Herr Prof. Bickell,
freiſinnigſten und zugleich beſon
und nahm ſich der vergeßnen u
Intereſſen mit dieſem vorliegen
er jedoch erſt auf Betrieb ſeines
felds dem Drucke überließ.
faſſungsgeſchichte des Landes d
her unbekannten Umſtand aufm
Spur von dem vermeinten U
auf die proteſt. Landesherren
1572 vorkomme. Auch nach d
ſtoriums v. 1610 blieben Synod
byterien. Aber die im Conſiſt
rung der Kirche entmüßigte ſie
und beraubte ſie ſo ſehr der
dings nach eignem Geſtändniſ
Laſt, Andern zum Gegenſtand
Die Presbyterien, die in der
Angelegenheiten ihre Stimme,
Recht bei Anſtellung des Pfarre
loren, ſollten nun dennoch die
allergehäſſigſten und ſchwierigſt
ments beſorgen, eine Function,
dingung des angeregteſten und
geiſtes wohl von Statten gehen
ſehr wohl ein, daß eine Verbeſſ

nicht hinreicht, ein gesunkenes kirchliches Leben herzustellen; aber er urtheilt mit Recht, daß, wenn dieß letztre erzielt werden soll, doch vor allen Dingen die Hindernisse der kirchlichen Selbstthätigkeit der Gemeinden, welche zugleich Hindernisse des kirchlichen Sinnes selbst bleiben, aufgehoben werden müssen. Der Verf. ruft die Erfahrung an, Schottland, die Grafschaft Mark, und führt die märk. Synode v. 1819 in einer sehr triftigen und bündigen Apologie des mit dem Pastorat zusammenwirkenden Seniorats redend ein. Es folgt die Begründung des kirchlichen Gemeinderechts durch h. Schrift und Urchristenthum, woran sich eine Deduction aus den Schriften der Reformatoren und den symbolischen Büchern schließt, die unwidersprechlich darthut, daß im Sinne der Reformation das bischöfliche Handeln der Landesherrschaften für ein Interim und Nothwesen galt, daß die Grundsätze eines thomasianischen Territorialsystems und carpzovschen Episcopalism den symbolischen Büchern, ja sogar den Grundannahmen der deutschen Reichsverfassung widersprechen, und daß die durch den Religionsfrieden in den protestantischen Ländern suspendirte Gewalt der Bischöfe nur nach einer gewissen beliebten Interpretation, aber nicht

telbar, wie er das ius circa sacra übt, ſondern in legislativer Beziehung durch die von ihm verſammelten Synoden, in adminiſtrativer durch die unter Mitwirkung der kirchlichen Repräſentation ernannten Beamten, und durchgehends durch den vereinigten Paſtorat und Seniorat. Das Nachwort Dr. Hupfelds, das eine allgemeine und verdiente Aufmerkſamkeit erregt hat, beleuchtet den kirchlichen Zuſtand in Anſehung des Lehrſtandes und theologiſchen Geiſtes. Unumwundner und ergreifender konnte ein Theolog, der ſelbſt geſteht von der alten Kirchenlehre abgefallen zu ſeyn, den innerſten Verfall der Kirche nicht darſtellen. Herr H. wirft zuerſt auf die Dienſtpragmatik und die theologiſche Bildung der Geiſtlichkeit einen prüfenden Blick. In jener Beziehung geht er von den eigenthümlichen Vortheilen einer hierarchiſchen Erziehung und Beaufſichtigung der Geiſtlichen aus, wie ſie in ihrer Art in der römiſchen Kirche, und was das proteſtantiſche Gebiet betrifft, in der würtembergſchen geſchichtlich vorliegen. Das Conſiſtorialregiment, ſeinem Grundweſen nach auch hierarchiſch, ſollte nun überall von einem Mittelpuncte der Weisheit und Kraft aus die ganze Gliederung und Bewegung des kirchlichen Leibes regieren und dem Gemeinzwecke gemäß erhalten, allein die Erfahrung lehrt, daß es in der Nähe und Ferne mehrentheils nichts für Controle des Verhaltens und Wandels im Lehramte wirkt, wozu in Heſſen noch der Mangel eines Central-Conſiſtoriums kommt. „So bleibt jetzt und hier", ſchließt der Verf. „nichts übrig als zum Princip der Freiheit zurückzukehren und den Gemeinden die Wahl und Beaufſichtigung der Geiſtlichen zu überlaſſen." Daß der Verf. dieſen Vorſchlag gegen die gewöhnlichen Einwendungen zu vertreten weiß, läßt ſich erwarten. Wie nun die gelehrte Bildung, ein unabweisliches Erforderniß des proteſtantiſchen Geiſtlichen, mit welchen Gefahren iſt ſie an ſich verknüpft, und wie iſt ſie neuerdings in ſo trau-

rigen Contrast mit dem praktischen Berufe gerathen! Dieß führt auf die Forderung einer Anstalt zur praktischen Vorbereitung und Vorübung auf das schwierige Predigtamt. Der faulste Fleck der Kirche ist laut dem Verf. die Glaubenslosigkeit, in die die Mehrzahl der Prediger infolge des die Universitäts-Theologie der Zeit beherrschenden Geistes gerathen ist. Hier folgt eine historisch-theologische Construction des Verhängnisses, unter dem wir Genossen dieser Zeit stehen, und das schon theilweise, unter Mitwirkung der Wissenschaft selbst, wieder vorüberziehet; eine Betrachtung, bei der der Verf. sich vorzüglich an de Wette anschließt. „Der Naturalism, wie ihn Dr. H. lieber nennen will als Rationalism, hat nicht nur die heilige Geschichte, in der das Christenthum wurzelt, des überirdischen Scheins entkleidet und in das Gebiet der gemeinen Geschichte herabgezogen, sondern auch die Religionsideen durch Abstreifung des ihnen angebornen überschwenglichen Wesens, wodurch sie dem Verstande anstößig waren, ihres eigentlichen Nervs beraubt, und der ganze lebensvolle Inhalt des Christenthums ist den Jünglingen, die aus dieser Schule ans Predigen gehen, in ein paar dürftige Begriffe

werden; wir sollen sie vorbereiten helfen: allein eben daraus folgt, daß wir noch conservatorisch in Bezug auf den von seiner theologischen ehemaligen Form unterschiedenen Kern der Symbole verfahren müssen. Diese Unterscheidung erwirkt sich durch Mehrheit, Unterordnung und Union der Symbole von selbst. Wir dürfen nur nicht unsre Schüler und die Gemeinden lehren, „sie gälten nicht mehr." Eine protestantische Landeskirche muß sich unter Vorgang ihrer Theologen und kundigeren Vertreter, indem sie sich zur h. Schrift bekennt, zugleich zu ihrer Auslegbarkeit und Glaubensanalogie, und mit Vorbehalt der ausschließlichen Normalität des göttlichen Wortes zu den Zeugnissen bekennen, die die Väter vom erkannten und geglaubten Heilswege in Christo gegeben haben, muß sich zur geänderten oder ungeänderten augsburgischen Confession oder zu welchem Complexe der deutschen Symbole immer solange noch bekennen, als noch keine reformatorische Epoche neue Zeugnisse der Lehr= und Glaubensgemeinschaft hervorgebracht. Der Faden läßt sich nicht abreißen, die bloßen heuristischen Principien oder die negativen, die wir fest halten, führen ihn nicht fort. Wäre unter ihrer Alleinherrschaft nicht bisher in zahllosen Gemeinden die ursprüngliche Kirchenlehre der Protestanten samt dem positiven Fundamente des ganzen Christenthums umgekehrt, entstellt und verleugnet worden, so würde ich mich mit dem Bekenntniß zur h. Schrift begnügen. Nun kann ich es nicht, um so weniger da ich das Wort Gottes in h. Schrift, von dessen Wirken die Kirche lebt, vom Schriftbuchstaben selbst zu unterscheiden genöthigt bin. Ich ergreife daher, sofern ich das Band der Lehrgemeinschaft fest zu halten suchen muß, das nach seinem innersten Wesen unzerrißne Band der Symbole, und wollen dieß, können dieß diejenigen nicht des theologischen Unvermögens oder der Begriffsverwirrung wegen, mit denen ich die Gemeinschaft herstellen oder halten soll, so ver=

suche ich, mich mit ihnen auf das allereinfachste Bekenntniß der Rechtfertigung aus dem Glauben und des apostolischen Symbolums zurückzuziehen. Ohne ein dergleichen conservatorisches Bestreben, in Hinsicht auf Lehre und Bekenntniß, in dem die Bürgschaft der künftigen erfreulichen Reform liegt, gibt es keine hinreichende Verwendung der Einzelnen für das kirchlich-protestantische Leben. Selbst die andre Garantie, welche der Herr Verf. wünscht, setzt ein solches voraus: daß die in Synoden vertretne Kirche in derjenigen theologischen Facultät, welcher sie ihre künftigen Geistlichen zur Bildung übergibt, wenigstens zwei Professuren, eine der Dogmatik und Symbolik und eine der praktischen Theologie, zu besetzen das Recht erhalte.

27. Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland v. Karl Friedrich Eichhorn. 1 Bd. Gött. Vandenhoek, 1831. XXII. und 801.

Dieß die wichtigste Erscheinung im Gebiete des Kirchenrechts. Der deutsche evangelische Theolog hat sich ihrer um so mehr zu freuen, weil sie eine neue Bürgschaft gibt, daß der alte schon zu Luthers Zeit entstandne Widerstreit der beiden Facultäten im Kirchenrecht sich, auch seit er die Gestalt, die ihm Thomasius und J. H. Böhmer gegeben, angenommen, allmählich zu Gunsten gerechter theologischer Forderungen eines Pfaff und Mosheim und der ganzen sich selbst verstehenden protestantischen Kirche ausgleichen werde. Dazu sind die historisch-kritischen Untersuchungen, an denen der Jurist und Theolog gleichen Antheil nehmen, mit so großer Gründlichkeit und Sorgfalt durchgeführt, daß nur wenige Leser gedacht werden können, die nicht über die kirchenrechtlichen Grundbegriffe und oft so schwankend oder verkehrt angewandten Namen der Sachen dem Buche eine neue Auskunft zu verdanken haben würden. Schon die Eintheilung des Gan-

zen ist belehrender als die gewöhnliche, die sich an ius publ. und priv. oder den Unterschied des äußern und innern knüpft. I. Lehre vom Subjecte der Kirchengewalt und den kirchlichen Personen. II. Von der Ausübung der Kirchengewalt nach ihren einzelnen Zweigen. III. Von der Religionsübung. IV. Von den Kirchengütern. Die symbolischen Bücher werden auf ganz entschiedne Weise, und zwar an ihrem Orte und nach ihrem natürlichen Range, als Rechtsquellen anerkannt. Den wirklich erweisbaren und genetisch historisch construirten Rechtsbestand weiß der Herr Verf. von den berühmten Theorieen über das Verhältniß der Landesherrschaft zur protest. Kirche genau zu sondern. Er weiset die verhältnißmäßige Wahrheit in einer jeden nach, nimmt aber seinen Standpunct ganz frei in den offenkundigen Grundsätzen der Reformation und der Bekenntnißschriften, sodaß die Erklärungen von Episkopat, Reformationsrecht rc., obgleich eigenthümlich und selbstständig, doch günstig für das Collegialrecht der Kirche ausfallen und im Allgemeinen in die Richtung von Pfaff, Pütter und der ähnlichen einschlagen. Das Reformationsrecht ist laut S. 243 ein Recht der Kirche (die hier zugleich im christlichen Laien- und obrigkeitlichen Stande gedacht wird), sich durch die weltliche gleichgesinnte Obrigkeit reformiren zu lassen, dafern die kirchlichen Obern sich der Reform widersetzen. Die Presbyterialverfassung wird an ihrem Ort in den Rechtsbestand mit aufgenommen und nicht wie eine bloß exotische Pflanze behandelt. Das Wichtigste für Ref. war das Hauptresultat des Buchs: die Verfassung der Kirche mit ihren Principien verglichen ist provisorisch geblieben und doch nur zu sehr als perpetuirlich angesehn und behandelt worden. Dieses Provisorische wäre in einen geordneten Zustand hinüberzuführen. Der Weg dazu muß durch Darstellung der bestehenden Einrichtungen aus dem Standpuncte des protest. Begriffs von der Kirche angebahnt werden. —

28. Ueber die Nothwendigkeit der Reorganisation des Corpus Evangelicorum auf dem Bundestage der Teutschen von Alex. Müller, wirkl. Reg. Rathe in Weimar. Leipzig. Hartmann, 1830.

Der Verf. erkennt es an, daß das wesentliche Recht, welches mit dem ehemaligen Corpus Evangelicorum der deutschen protestantischen Kirchengemeinschaft zustand, auch in der Bundesacte und durch sie verwahrt sey. Allein er findet in der Natur der römisch-katholischen Kirche (in ihrer Einheit durch Papst und Papstthum) und in den ultramontanischen Bestrebungen der neuesten Zeit dringende Gründe einer völligen Reorganisation jener kirchlich-politischen Macht, und schließt sich desfalls an die Gesinnungen und Aeußerungen eines Planck, Paulus, Pahl und Tittmann an. Ob wir gleich die Befürchtungen des Verf. in der Art und in dem Grade nicht theilen, als er sie hier ausspricht, und uns unter vorausgesetzter Herrschaft des Territorialsystems von der Wirkung eines solches erneuerten Corpus Evangelicorum für die innere Entwickelung der Landeskirchen nicht gerade das Ersprießlichste versprechen können: so halten wir doch dieß allerdings für einen schwer herzustellenden Nachtheil, daß es zu einem gemeinsamen Concordate mit der römischen Curie, und einer gemeinsamen Verhandlung desselben nicht hat kommen können und wollen. —

Berichtigung.

Durch ein Versehen ist die erste Seite dieses Heftes mit der Columnenziffer 647. statt 547. bezeichnet worden.

Anzeige-Blatt.

Ankündigung einer Lebensbeschreibung Calvins vom Prediger Henry in Berlin.

Die heutige Zeit ist auf diesen großen Reformator wieder aufmerksam geworden, und seine exegetischen Arbeiten, neu edirt, liegen schon grösstentheils vor uns; die übrigen werden auch erwartet; es

sein inneres tiefes Leben entfaltet, Rücksicht zu nehmen; und beurtheilt den Mann nur einseitig, ihn mit dem Auge des Freundes betrachtend. Eine andere Notiz, die der Genfer Senebier in seiner Histoire littéraire herausgegeben, ist gleichfalls unzulänglich und giebt nicht einmal die Begebenheiten seines Lebens vollständig an; sie ist in einer deutschen Uebersetzung von Ziegenbein, etwas vermehrt, erschienen. Das kurze Leben Calvins von Tischer ist noch unzulänglicher, da es weder den Geist noch die Werke noch den Briefwechsel des Mannes mittheilt. Die früheren Versuche sind Schmäh- oder Lobschriften, die jetzt von keinem Werthe mehr sind.

Das vorliegende Werk hat den Zweck, den noch zu wenig bekannten Kirchenverbesserer in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen, ohne Hehl, wie er war, nicht als Ideal; von der Ueberzeugung ausgehend, daß Calvin historisch geworden ist und die heutige Zeit ein unbefangenes Urtheil über die Reformation und ihre Urheber fällen darf; es ist mit der Zuversicht geschrieben, daß, da Gottes Geist den großen Mann beseelte, sich viel von ihm lernen läßt, und er sich in seiner Größe gegen alle seine Feinde und unter seinen eignen Unvollkommenheiten behaupten kann, und als höchst scharfsinniger Theolog Liebe und Bewunderung einärndten muß. Es ist dies Leben, nach dem Urtheile des Verfassers, nicht geeignet, eine gewöhnliche Frömmigkeit zu erwecken, sondern vielmehr den Geist zu schärfen und zu reitzen, um Großes zu unternehmen in einer neuen Zeit.

Er geht in seiner Beurtheilung und Beschreibung Calvins von dem praktisch religiösen Standpuncte aus, für unterrichtete Leser schreibend, die Belehrung suchen und hoch genug stehen, um Calvin beurtheilen zu können; indem sich dieser außerordentliche und ungewöhnliche Mann nicht für eine ganz populäre Darstellung eignen würde, auch nie, wie Luther, der Mann des Volks seyn wird. Doch ist sein Einfluß nicht geringer gewesen und nicht weniger gesegnet — ja man kann behaupten, daß so wie sein Einfluß auf die Kirche Christi und den Entwicklungsgang der Reformation außerordentlich war, vermöge seines felsenfesten Glaubens, seines Eifers, und seines dogmatischen und exegetischen Genies, er nicht minder wirkte durch die sittliche Kraft seiner Seele, seine stoische Strenge und sein einfaches, armes Leben. Und so läßt sich erwarten, daß er, der einen so strengen Gegensatz zur heutigen religiösen Tendenz durch sein Dogma bildet, auch jetzt noch durch sein sittliches Beispiel von Armuth, Einfalt und Enthaltsamkeit den gesegnetsten Einfluß auf dies Geschlecht ausüben könnte, wenn es den Muth hätte ihn lieben und bewundern zu lernen.

Der Plan, dem der Verfasser gefolgt ist, gründet sich nicht auf den Gang der äußern Begebenheiten der damaligen Zeit, sondern auf

den innern Lebensgang des Reformators, nach welchem sein Leben sich in drei Epochen eintheilt, welche den Hauptinhalt der 3 Theile bestimmen. In der ersten Epoche ist Calvin vorzüglich damit beschäftigt, seinen evangelischen Glauben zu begründen und zu vertheidigen. Dies führt ihn nothwendig zu der zweiten, in welcher er die kirchlichen Einrichtungen feststellt; und zur dritten, in der er die Einheit der Kirche zu erhalten und schützen strebt. Diese drei verschiedenen Aufgaben, die er zu lösen bemüht ist, beschäftigen ihn zwar sein ganzes Leben hindurch, jedoch fällt vorzüglich in die erste Zeit die Begründung seines Glaubenssystems — in die zweite die des Sittengerichts und in die dritte der Kampf mit den Irrlehrern der protestantischen Kirche, welche die Einheit des Glaubens zu vernichten drohen, und gegen welche dieser strenge Elias das Feuer des Himmels herabrief; um diese drei Hauptideen gruppiren sich alle übrigen.

Dem ersten Theile, der die Nachrichten über seine Jugend und Bildung enthält, wird eine Lithographie, Calvin in jüngeren Jahren darstellend, vorgesetzt werden mit der Unterschrift: Deus animum meum subita conversione ad docilitatem subegit, — Gott hat mein Gemüth durch eine plötzliche Bekehrung besiegt und seinem Willen unterworfen.

Den 2ten Theil soll das lithographirte Bildniß Calvins in reiferen Jahren, den 3ten Theil sein Bildniß im Alter schmücken.

Dieses Werk wird im Verlage von Friedr. Perthes in Hamburg erscheinen — der erste Theil im Anfang des Jahres 1834, der zweite Michaelis desselben Jahres, der dritte Theil im folgenden.

---

einen der ausgezeichnetsten Beiträge zur homiletischen Litteratur der neuern Zeit geliefert. Es wird daher nur dieser einfachen Anzeige bedürfen, um die Aufmerksamkeit auf ein Werk zu lenken, welches ebenso wie das erwähnte „System" sehr bald als eine der wichtigsten Erscheinungen in der Litteratur der evangelischen Theologie anerkannt werden wird. —

Desselben Verfassers früher erschienene:

Predigten
in den Kirchen Wittenbergs gehalten,

Preis 1 Thlr. 8 Ggr. oder 2 Fl. 24 Kr.,

hat der Unterzeichnete mit Verlagsrecht käuflich an sich gebracht, und erlaubt derselbe sich bei dieser Gelegenheit auch jene inhaltreiche Predigtsammlung bei den vielen Freunden des verehrten Verfassers in Erinnerung zu bringen, und sie ihnen auf das angelegentlichste zu empfehlen. —

A. Marcus.

Tübingen, bei H. Laupp ist erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Theologische Quartalschrift. Herausgegeben von Dr. v. Drey, Dr. Herbst, Dr. Hirscher und Dr. Möhler, Professoren der Theologie katholischer Facultät an der Universität Tübingen. Jahrgang 1833. 2s Quartalheft.

Inhalt: I. Abhandlungen: die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaft. 2te Abtheilg. Herbst. Ueber einen wenig bekannten Codex des neuen Testaments. Arendt. II. Recensionen.

Tübingen, bei L. Fr. Fues ist erschienen:

Tübinger Zeitschrift für Theologie. Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten, herausgegeben von den Mitgliedern der evangel. theol. Facultät: Dr. Baur, Dr. Kern, Dr. Schmid und Dr. Steudel. Jahrgang 1833. Erstes Heft.

Inhalt.

I. Ueber die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus. Von Jul. Fr. Wurm, Prof. in Blaubeuren.

II. Ueber Col. 1, 15—20 mit Rücksicht auf die Abhandlung von Dr. Schleiermacher, ein exegetisch-dogmatischer Versuch von M. J. C. Osiander, Prof. in Maulbronn.

III. Was sagt der Stillstand der Sonne auf Josua's Geheiß hin? Eine exegetische Untersuchung über Jos. 10, 8 ff. Von Dr. Joh. Christ. Fried. Steudel.

Tübingen, bei L. F. Fues erscheinen:

Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg. 4r Jahrg. in 6 Heften à 10 Bogen. Preis für den ganzen Jahrgang 6 Fl. oder 3 Thlr. 12 Ggr.

Im vierten Jahrgange der Kirchenblätter werden die verehrlichen Abnehmer statt bisheriger Monathefte je alle zwei Monate Ein Heft der Art erhalten, daß dabei die Bogenzahl des ganzen Jahrganges unverändert bleibt, und somit das jeweilige Heft den Umfang von zwei bisherigen erhält.

Die Bewegung, in welcher unsere Zeit überhaupt begriffen ist, hat sich auch der Geistlichkeit mitgetheilt, und die Verschiedenheit der Ansichten im Gebiete der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens mehr, als früher, bemerkbar gemacht. Die Kirchenblätter bemühen sich, vor Allem ein Ausdruck der wissenschaftlichen Bemühungen, ein Zeuge der kirchlichen Bestrebungen und ein Organ der Wünsche des ganzen inländischen Diöcesanklerus zu seyn. Sie werden daher so wenig das Organ einer einzelnen Partei werden, als sie die Verschiedenheit der theologischen und kirchlichen Richtungen der kathol. Geistlichkeit des Bisthums geringe achten, oder ignoriren dürfen. Es ist daher Sorge der Redaction, in den Abhandlungen, welche sie in der Regel aus den Conferenzarbeiten der Diöcesangeistlichkeit in den Kirchenblättern der Oeffentlichkeit übergiebt, eine solche Auswahl zu treffen, daß die Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit, ja sogar der Widerstreit der in den Aufsätzen ausgesprochenen Ansichten, Wünsche und Erfahrungen ein Bild unseres theologischen und kirchlichen Lebens werde. Darum sind die Kirchenblätter nur solchen Erörterungen verschlossen, welche gegen die ächte Kirchenlehre verstoßen, den religiösen Sinn der Gläubigen verletzen, der Würde des Gegenstandes und dem Ernste der Wissenschaft nicht entsprechen, oder endlich Anfeindungen und Beleidigungen von Personen enthalten.

---

bergänge zu ihm, natürliche, von selbst herausfallende Abtheilung und bündige Kürze in Abhandlung desselben, Klarheit und Wärme, edle Popularität und Präcision im Ausdrucke, Entfernung alles Polemischen sind die schönen Eigenschaften, die diese Predigten schmücken — auf denen ihr Werth beruht.

Köln im März 1833.

Peter Schmitz.

---

len Seiten hin, umfassen und behandeln soll. Ihrem äußern Umfange nach zuvörderst auf die Deutschen Bundesstaaten beschränkt, wird diese Zeitschrift, bei günstigem Erfolg, auch die außerdeutschen Länder mit in ihren Kreis ziehen, und ihre Aufgabe vorzüglich darin setzen, daß in der Bearbeitung und Darstellung des Archivwesens, neben seiner wissenschaftlichen Seite, auch seine publicistische Bedeutung hervortritt.

Näher gliedert sich die gestellte Aufgabe in folgende Theile:

I. in die theoretische Entwicklung des Ganzen und der einzelnen Theile der Archivwissenschaft, worin hier die Diplomatik mit einbegriffen worden.

II. in historisch-statistische Darstellungen einzelner Archive, sowohl ganzer Staaten, als einzelner Provinzen, Städte, oder Geschlechter, oder noch fortbestehender, geistlicher Stiftungen.

III. in historische Abhandlungen, geschöpft aus archivalischen Quellen.

IV. in die Herausgabe von Urkunden oder andern Geschichtsquellen des Mittelalters, sobald ihr Inhalt ein isolirtes Auftreten gestattet.

Für die Abtheilungen III. und IV. bildet das Jahr 1648, dieser Scheidepunct in der deutschen Geschichte, die äußerste Grenze; vorzugsweise bestimmt ist ihnen aber das Mittelalter, als dessen eigenthümliche Quelle die Urkunden zu betrachten sind. Wie weit der hierdurch abgeschlossene Plan die Bearbeitung der Kunst- und Literär-Geschichte des Mittelalters begünstigen, und ob er auch Anlaß bieten möge zu kritischen Beurtheilungen älterer und neuerer Leistungen in dem Gebiet der Archivkunde und der Geschichtsforschung, so fern diese das Mittelalter begreift, wird sich erst bestimmen lassen bei der Ausführung dieses Unternehmens, das Kenner gebilligt haben und für welches es eine günstige Meinung erwecken darf, daß der einsichtsvolle Herr Verleger durch selbiges eine wesentliche Lücke in unserer historischen Literatur auszufüllen beabsichtigt. Aus den Archiven hergeleitet,

auf der evang. Universität Straßburg, Dr. Fritz, hat darauf in folgender Schrift: „Für Eltern, deren Söhne studiren wollen" (Hamburg, Perthes, 240 S. in 8.), so erschöpfend geantwortet, daß diese „Preisschrift" in aller Eltern Händen zu sein verdient. Denn das ist sie. Ein Menschenwohl tiefbeherzigender Arzt, Dr. Vogel in Großglogau, setzte schon 1829 einen Preis von 200 Thlrn. auf die Beantwortung der Frage: „Aus welchen Merkmalen läßt sich die Befähigung zum Studiren überhaupt und zu einzelnen Facultätswissenschaften insbesondre abnehmen." Nach einer vom K. Preuß. Ministerium des Unterrichts veranlaßten Prüfung wurde der Preis dieser nun im Druck erscheinenden lichtvollen und durch gewissenhafte Benutzung des darüber bereits Vorhandenen wohlbegründeten Abhandlung zuertheilt. Encyklopädisch überblickt der erste Theil Medicin, Jurisprudenz, Theologie nebst den Hülfswissenschaften auf ihrem jetzigen Standpuncte, worauf im zweiten die Semiotik der zum Studiren allgemein und zu einzelnen Wissenschaften insbesondere nöthigen Eigenschaften folgt. Die Medicin ist mit besonderer Vorliebe behandelt. Doch ist auch der helldenkende Theolog nicht zu verkennen. Wird der Straßburger Matter in Guizot's Ministerium für Frankreich Kenntniß davon nehmen?

K. G. Umbreit's Choralbuch

für die protestantische Kirche.

K. G. Umbreit, geb. den 9. Januar 1763, gest. d. 28. April 1829 zu Rehstädt im Herzogthum S. Gotha, war unstreitig einer der gründlichsten deutschen Tonsetzer im Fache der ernsten Kirchenmusik und ein vorzüglich geschickter Lehrer in der seltenen Kunst der reinen Harmonie. Seine Verdienste haben auch bei seinen Lebzeiten volle Anerkennung gefunden, und nicht bloß in Deutschland, sondern auch im Auslande, wovon eine zu Paris erschienene Ausgabe des Choralbuches von Umbreit den sichtbarsten Beweis lieferte. Nach seinem Tode hat die unterzeichnete Buchhandlung K. G. Umbreit's Choralbuch u. s. w., dessen Verkauf ihr früher nur commissionsweise übertragen war, eigenthümlich erworben und sieht sich dadurch in den Stand gesetzt, dasselbe von jetzt an um den beigesetzten äußerst billigen Preis abzulassen:

Umbreit's, K. G., allgemeines vierstimmiges Choralbuch für die protestantische Kirche. kl. Querfol. (früher 3 Thlr.) jetzt 1 Thlr. 20 gl.

Dasselbe enthält dreihundert ein und dreißig vierstimmig ausgesetzte Melodien, welche nach dem angehängten ausführlichen Verzeichnisse auf nicht weniger als 3830 Lieder angewendet werden können, so daß die Orgelspieler aller protestantischen Kirchen Deutschlands mit diesem Choralbuche ausreichen dürften. Zugleich gibt es nun kein wohlfeileres Choralbuch, als dieses.

Hierzu gehören die Singstimmen, unter dem Titel:

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

N a c h r i c h t.

Der Verleger der theologischen Studien ꝛc. erlaubt sich hier bemerkbar zu machen: daß die Bogenzahl des Jahrgangs dieser Zeitschrift auf 50 und einige Bogen bestimmt wurde, jeder derselben aber 60 enthält und der vorliegende für 1833 sogar 74 Bogen.

Diese Ueberfülle ist durch Reichthum an Materialien veranlaßt, besonders aber durch die dem Publicum so sehr willkommenen litterarischen Uebersichten, welche beim ersten Plan nicht in Anschlag gebracht worden waren.

Die überaus günstige Aufnahme, die dieser Zeitschrift geworden ist, gestattet ein Opfer zu bringen.

Oft werden von den Verlegern neue Werke für die Studien zum Recensiren eingesandt, die wieder zurückgehen müssen, da die Redaction dazu keine vertheilt; — noch weniger würde sie deßhalb, weil ein Buch unentgeltlich eingereicht wurde, vorzugsweise eine Kritik desselben veranlassen.

Wohl aber ersucht Unterzeichneter die Herren Verleger, katechetische Schriften aller Art, wenn auch nur Local-Katechismen oder Spruchbücher, zum Behuf der Uebersicht der katechetischen Litteratur einzusenden. Wünscht man sie nach deren Gebrauch zurück, so mag dieß bemerkt werden.

Friedrich Perthes von Hamburg.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1.

Ueber die Blasphemie des heiligen Geistes.

Von

J. W. Grashof,

Divisionsprediger zu Köln a/Rh.

Bei der Bearbeitung einer, zunächst für Nichttheologen bestimmten populären Erklärung der heiligen Schrift Neuen Testaments a), und insbesondere bei der Ausarbeitung der drei ersten Evangelien, welche mich jetzt beschäftigt, bin ich hier und da in den Fall gekommen, daß ich mitten unter meinen verschiedenartigen Rathgebern, den neuesten, zum Theil auch den älteren, Commentaren, mich rathlos und verlassen und darum genöthigt gesehen habe,

ben)? Diejenigen, welche die Worte streng auffassen — denn für die Erklärer der zweiten Classe ist der größte Anstoß gehoben, und das Uebrige macht ihnen keine bedeutende Schwierigkeit mehr, wiewohl auch sie wiederum sehr verschiedene Wege einschlagen — die an das Wort sich haltenden Ausleger fragen nun weiter: was denn unter dieser unverzeihlichen Lästerung zu verstehen sey, ob eine einzelne, isolirt dastehende Thatsünde, durch das Wort, oder ein gewisser sündlicher Zustand, der auch auf andere Weise sich kund geben könne? ob drittens der Grund der Nichtvergebung auf Seiten Gottes, oder auf Seiten des diese Sünde begehenden Menschen selbst liege? Sie fragen, je nachdem das Resultat ihrer Forschung ausfällt, viertens: ob die genannte Sünde in dem vorliegenden Falle von den Pharisäern wirklich begangen worden sey, so daß Jesus ihnen also bestimmt und auf ewig die Vergebung abspreche; oder ob der Herr sie durch seine ernste Rede etwa nur warnen wolle, sich vor derselben zu hüten? Fünftens wird im Falle der Bejahung des ersten Theiles der vierten Frage die neue aufgeworfen: ob diese Sünde noch jetzt begangen werden könne, oder ob sie nur zu Jesu Zeiten möglich gewesen; so wie endlich

denn etwa der Satz bei Markus: οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως schärfer ausgedrückt, als der bestimmte Gegensatz bei Matthäus: πᾶσα ἁμαρτία ..... ἀφεθήσεται· ἡ δὲ τ. πν. βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. Καὶ ὃς ἂν .... ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν .... οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ, οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι? Ich gestehe, daß ich das Verkennen der bestimmten und unbedingten Verneinung der Vergebung in diesen Worten mir nur aus einem zur Erklärung schon mitgebrachten dogmatischen oder philosophischen Vorurtheil zu deuten vermag, und ich meine, daß der von demselben Gelehrten in den Worten: Loca talia inde lucem accipiunt, si non seorsim partes quasque, sed coniunctas contueare, velut hic: omnia peccata condonabit Deus, spiritus autem divini contumeliam non condonabit angegebene Kanon gerade auf unsere Stelle keine Anwendung finden kann, wo das δέ im zweiten coordinirten Satze ein Verbinden nicht nur nicht erlaubt, sondern die Trennung und Gegenüberstellung nothwendig macht, falls überhaupt hier allgemein anerkannte syntaktische Regeln Gültigkeit haben sollen. Eben in dieser scharfen Gegenüberstellung der beiden

merkt worden ist, für diejenigen, welche das Gewicht des Ausspruches Christi und dessen extreme Schärfe durch die bezeichnete Milderung schwächen, kann es kein Bedenken haben, ohne Weiteres an den speciellen vorliegenden Fall, den Vorwurf der Pharisäer, daß Jesus die Dämonen durch Beelzebul austreibe, zu denken und in der fraglichen Lästerung des heiligen Geistes diese sehr schwere, aber doch immer noch (möglicherweise) verzeihliche Versündigung zu finden. Von seinem Standpunct aus kann also Dr. Fritzsche a. a. Orte füglich sagen: **Frustra fuerunt, qui diversa, quae cogitari possint, peccata huius generis in suos quasi articulos dispescerent, quum totum horum flagitiorum genus nulla definitione N. T. scriptores circumscripserint, sed exponant de uno tantum huius generis peccato, ut h. l. Matthaeus. Is enim, quantum quidem in se esset, quemquam titubare, somniare, labi noluit sinere, clare indicans, tum locum habere** *τὴν τοῦ πνεύματος βλασφημίαν*, **si quis, quae per ipsum spiritum div. fiunt, ea aut vulgariter, aut etiam per scelus committi audaci ore contendisset; cf. v. 24 et 28 a).** Es kann uns diese kurze Abfertigung bei dem hohen Ernst, der in den Worten Jesu liegt, und bei der höchst traurigen Aussicht, welche

Freilich wird von diesem letzteren die Beschaffenheit jener Einzelthat abhängig seyn, und daher auf den sittlichen Zustand des Innern Alles ankommen; dieser selbst aber wird sich eben nur aus den Früchten erkennen lassen. Nicht ohne Grund scheint mir also Jesus hier bei Matth. V. 33 hinzuzusetzen: „Denket euch, es stehe ein Baum vor euch; entweder nehmet ihr an, der Baum sey innerlich gut (vollsaftig, lebenskräftig), dann ist auch gewiß die Frucht gut; oder ihr nehmet an, der Baum tauge nicht, sey faul, dann muß auch die Frucht faul, schlecht seyn; denn aus der Frucht wird der Baum (d. h. die innere Beschaffenheit des Baumes) erkannt." — Indem ich nun zwar aus Gründen, welche sogleich angeführt werden sollen, Herrn Dr. Olshausen Recht gebe, daß es bei der vorliegenden Sünde hauptsächlich auf das Ganze des sittlichen Charakters, als der Quelle aller besondern, einzelnen Lebensthätigkeiten, ankomme: so glaube ich doch, daß die oben aufgestellte zweitheilige Frage: ob die Blasphemie des heiligen Geistes eine einzelne That, oder ein gewisser allgemeiner sittlicher Zustand des innern Menschen sey? als eine völlig müßige erscheine, indem die Einzelthat nie als abgerissen von allem Grund und Boden im Innern, gleichsam als isolirt in der Luft schwebend gedacht werden kann. Bei genauerer Erwägung unserer Stelle in ihren einzelnen Ausdrücken und in ihrem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden ergibt sich das sichere Resultat, daß Jesus hier zunächst das Hervortreten eines sittlichen Zustandes der Seele in einem speciellen, concreten Factum meine. Halten wir uns nämlich an die besondern Ausdrücke: βλασφημία, λόγον εἰπεῖν, so bezeichnen dieselben nicht nur in allen Sprachen etwas ganz Specielles, eine Wortthat, sondern dürfen auch hier nicht anders aufgefaßt werden, es sey denn, daß wir in den beiden Vordersätzen dieselben Ausdrücke (nebst dem Worte: ἁμαρτία) auch nicht auf besondere Aeußerungen der

wiß nicht auf das bloße Sprechen mit dem Munde beschränkt wissen will, wiewohl er seine Belehrung dort, wie in der ganzen Bergpredigt, an diesem besondern, individuellen Falle anschaulich macht (m. vergl. auch Matth. 15, 5): so dient ihm auch hier die Wortsünde der Lästerung nur als ein treffendes Beispiel, an welchem er, da der Vorfall mit den Pharisäern dazu die eigenthümliche Veranlassung darbot, zeigen will, daß, wie gnadenreich und zum Vergeben geneigt auch Gott sey, doch bei einem gewissen Grade der Verschlechterung eines moralischen Wesens jede Vergebung aufhöre; wobei es jedoch an sich von keinem wesentlichen Belange ist, auf welche Weise im Einzelnen sich diese Schlechtigkeit äußert. Die gegen Jesum ausgesprochene Lästerung war hierzu um so mehr geeignet, da nach dem mosaischen Gesetze (s. 3. Mos. 24, 15. 16) gerade die Gotteslästerung mit dem Steinigungstode, mit der Ausrottung aus dem Volke bestraft ward; welche Strafe der Lästerer tragen mußte, d. h. welche durch keine Opfer u. dergl. abgebüßt werden konnte, mithin unverzeihlich war a). Das mußten diejenigen, mit welchen Jesus hier sprach, wissen, und so erklärt es sich, warum Jesus für seinen Zweck insbesondere diese eine Art von Sünden wählte. — Müssen wir daher auch bei der oben verfochtenen Ansicht verharren, daß Jesus in unserem Contexte bei Matth. (und in den Parallelstellen) zunächst nur von der speciellen Sünde des Lästerns gegen den heiligen Geist, als einer eigenthümlichen Aeußerung der Sünde wider den heiligen Geist überhaupt, rede: so haben wir nun doch im Folgenden vornehmlich nach der Beschaffenheit des ganzen sittlichen Charakters desjenigen, von dem diese Sünde soll begangen werden können, zu fragen, und dürfen deßhalb nicht, wie Knapp a. a. O. thut, den

a) S. Dr. C. J. Nitzsch System der christlichen Lehre §. 140. Auch dessen Aufsatz in den Studien und Krit. I, 3 S. 649 ff.

deres ist, als die objectiv gegebene Analogie der h. Schrift, der durch die ganze Bibel hindurchwehende christliche Geist, der sich freilich in dem mit Kopf und Herzen im Wesen des Christenthums lebenden, nicht außerhalb desselben stehenden, Exegeten subjectiv vermittelt und so als eine nicht bloß linguistische, sondern biblisch-dogmatische kund gibt. Denn unsere Stelle, deren Worterklärung im Ganzen sehr leicht ist, würde als ein *ἅπαξ λεγόμενον* gar nicht hinlänglich erklärt werden können, wenn der wahre Sinn der Worte nicht gemäß der Analogie der ganzen übrigen evangelischen Lehre ausgemittelt würde. Nur hat sich der Erklärer dabei vor der Einmischung bloß subjectiver Ansichten und vor einer voreingenommenen Befangenheit zu hüten, und wir müssen demnach untersuchen, ob H. D. Olshausen diese Klippe glücklich vermieden habe.

Unter Berufung auf Matth. 10, 41 f., wo eine Steigerung des Guten (in *προφήτης, δίκαιος, μαθητής*) und des dasselbe erwartenden Lohnes ausgesprochen sey, behauptet derselbe, auch hier sey eine parallele Steigerung des Bösen und des dasselbe begleitenden Verderbens gelehrt. „Nur sind die Stufen hier nicht so deutlich markirt, als in der Stelle 10, 41 f.; offenbar aber sollen, wie eine genauere Betrachtung lehrt, hier auch drei Stufen unterschieden werden in der Sünde, wie dort in der Gerechtigkeit.“ Wir wollen mit dem H. Verf. über die Richtigkeit seiner strengen Scheidung der drei Stufen des Guten in der Stelle 10, 41 f. nicht rechten, sondern dieselbe für jetzt ohne Untersuchung als gegründet annehmen; schwerer aber, ja unmöglich möchte es uns werden, ihm in Bezug auf unsere Stelle beizustimmen. Er fährt nämlich fort: „Daß die *βλασφημία τοῦ πνεύματος* die tiefste Stufe ist, wird allgemein anerkannt. Das *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* darf nicht gleich *ἄνθρωπος* genommen werden, weil der Singular mit dem Artikel nie zur allgemeinen

dem Standpunct der allgemeinen Gotteserkenntniß steht, kann auch nur gegen Gott, den Vater, sündigen; (indeß ein solcher innerer Zustand gewährt noch Hoffnung zur Erlösung; die Uebermacht der Gnade vermag die verborgene Empfänglichkeit des Guten im Innern noch anzuregen); wer dagegen, entwickelter, den Menschensohn zu erkennen im Stande ist, kann auch die tiefern, innigern Offenbarungen des Göttlichen, die sich in ihm kund geben, abweisen; (er sündigt schwer; doch kann durch die vollendete Heiligkeit a) und ihren Furcht und Schreck erregenden Eindruck die dadurch hervorgebrachte Verhärtung noch überwunden werden); wer dagegen das Göttliche in seiner reinsten und klarsten Offenbarung, als den h. Geist, zu erkennen vermag, kann bei innerer Unlauterkeit des Herzens sich gegen die lauteste Stimme der Wahrheit verhärten. Höhe der Entwickelung des Bewußtseyns ist daher keine Bürgschaft gegen die Sünde, vielmehr setzt die größeste Sünde das gesteigertste Bewußtseyn voraus."

Wenn gleich wir, wie sich später zeigen wird, in dem Endresultat mit H. D. Olshausen großentheils übereinstimmen, so müssen wir doch bekennen, daß uns die von ihm dem Ganzen gegebene Grundlage durchaus unhaltbar erscheint, und daß wir fürchten, es werde der Leser durch diese Auseinandersetzung schwerlich zu einer

---

a) Der Verfasser bemerkt: „Die Erkenntniß Gottes als des Vaters geht auf die Macht und Weisheit, des Sohnes auf die Liebe und Gnade, des Geistes auf die Heiligkeit und Vollkommenheit des Einen göttlichen Wesens. Wer im Stande ist, die Heiligkeit und Vollkommenheit des Göttlichen, nach dem Grade der Entwicklung seines Bewußtseyns, zu erkennen, (und zwar nicht in bloßer Vorstellung, sondern im Wesen), und nichtsdestoweniger sein Herz ihren Einflüssen verschließt, ja die Heiligkeit selbst Unheiligkeit nennt, der beweis't, daß sein innerstes Auge Finsterniß ist."

Sprechenden und Hörenden auf jeden Fall zurück, wenn gleich damit nicht behauptet werden soll, das Erkanntwerden Jesu als des Gottessohnes müsse in einem solchen Augenblicke in dem Bewußtseyn ganz fehlen. — Sind nun diese Bemerkungen richtig, so geht daraus hervor, daß in unserer Stelle V. 32 nicht von einer Sünde wider Gott den Sohn, als solchen, die Rede seyn könne, sondern nur von einer Verunglimpfung Jesu, des Messias, insofern er Mensch ist. Daß es nothwendig sey, den Satz *καὶ ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, als eine eigenthümliche Sünde bezeichnend, dem frühern: *πᾶσα ἁμαρτία κ. τ. λ.* und dem: *ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία* an die Seite zu stellen (s. Olshausen S. 393), so daß dadurch drei, wesentlich verschiedene Arten der Blasphemie angegeben würden, daß in dem *λόγον εἰπεῖν κατὰ τ. υἱ. τ. ἀ.* ein völlig neuer Gedanke läge (Olshausen S. 391), leuchtet keineswegs ein; vielmehr kann der erste Theil von V. 32 füglich so aufgefaßt werden, daß in ihm nur ein specieller Fall der *βλασφημία* in V. 31. besonders hervorgehoben und dieser Satz dem frühern untergeordnet werde, um so mehr, da das *καί* im Anfang von V. 32. sehr wohl auch bei der zweiten Art von Satzverbindungen seine Stelle findet, wie dies — zwar nicht in Bezug auf Sätze, sondern auf einzelne Begriffe — auch in V. 31 der Fall ist, wo *βλασφημία* obgleich durch *καί* mit *ἁμαρτία* verbunden, doch wohl nur eine specielle Art von *ἁμαρτίαις* bezeichnen kann.

Ist nun schon die von D. Olshausen gegebene Beziehung des ersten Theiles von V. 32 auf Gott den Sohn gezwungen und dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zuwider, so läßt sich die noch weit gezwungenere Beziehung des ersten Theiles von V. 31 auf Gott den Vater nur dadurch erklären, daß man annimmt, der Verf. habe, verleitet durch den dreitheiligen Ausspruch Matth. 10, 41 f., von vorn herein mit dem Vorurtheil die Stelle

ohne Weiteres eine Gotteslästerung bezeichne. Matth. 9, 3 (Mark. 2, 7, Luk. 5, 21); Matth. 26, 65 (Mark. 14, 64); Joh. 10, 33. 36 ist allerdings diese Beziehung, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, nicht zu leugnen; Apok. 13, 1. 5. und 17, 3 ist nach Analogie von 13, 6 auch von der Gotteslästerung zu verstehen. Unbestimmt ist 1 Tim. 1, 13, wo Paulus von sich sagt, er sey vor seiner Bekehrung ein *βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής* gewesen; doch ist das Wort hier wohl, so wie AG. 26, 11, auf seine Lästerung Jesu und der Christen zu beziehen (vergl. AG. 26, 9). Gleicherweise ist AG. 13, 45. und 18, 6 Jesus und des Paulus Verkündigung von ihm das Object der Lästerung und des Widerstrebens. Zweifelhaft könnte man seyn, ob in der Stelle Matth. 15, 19: *ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί· φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι,* das letzte Wort von Gotteslästerung oder von Lästerungen der Menschen zu nehmen sey; indessen der Plural und die Verbindung mit den andern genannten Sünden lassen wohl nur die letztere Beziehung zu, so wie das Wort Ephes. 4, 31 (Gegensatz V. 32: *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς*); Koloss. 3, 8 (vergl. V. 13); 1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 3, 2 auch nur von dem Schmähen, Lästern der Menschen verstanden werden kann. Apok. 2, 9 ist *ἡ βλασφημία*

πνεῦμα κατὰ αὐτοὺς βλασφημεῖται 1 Petr. 4, 14. *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ* Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Apok. 13, 6; 16, 9. 11. 21. — *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* Tit. 2, 5. — *τὴν θεὸν ὑμῶν* (Artemis) AG. 19, 37. — *Ἰησοῦν* Matth. 27, 39 (Mark. 15, 29. Luk. 23, 39); — *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας* 2 Petr. 2, 2. — *μηδένα βλασφημεῖν* Tit. 3, 2. — *βλασφημεῖν τὸ καλὸν ὄνομα* Jakob. 2, 7; — *δόξας βλασφημεῖν* 2 Petr. 2, 10. Jud. 8; — *τὸ ἀγαθόν* Röm. 14, 16. — *βλάσφημον κρίσιν ἄγγελοι οὐ φέρουσι κατ' αὐτῶν* 2 Petr. 2, 11 (Jud. 9.); — *ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν* AG. 6, 11. Hier ist die Blasphemie auf sehr verschiedene Objecte bezogen.

Satz: „der Werth oder Unwerth einer That werde bestimmt, sowohl nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht, als auch nach dem Standpuncte der sittlichen Entwickelung des handelnden Subjects; die innere Stellung des handelnden Subjects und das Verhältniß der That zum Object bestimmten den Grad der Strafbarkeit," nicht nur dessen Richtigkeit zur Hälfte verneinen, sondern auch bemerken, daß er, speciell auf des H. Verfs. Ansicht angewandt, zu höchst gefährlichen Folgerungen Veranlassung gebe. Denn wäre derselbe wahr, was folgte daraus? Der richtige Tact hat den Verf. abgehalten, die Folgerung selbst auszusprechen, hat ihn vielmehr bewogen, den Satz im Verfolg zum Theil fallen oder nur in unbestimmten Ausdrücken hervorschimmern zu lassen. Es folgt nämlich daraus, daß, so viel die Sünde wider den h. Geist strafbarer ist, als die gegen Gott den Sohn, und diese wieder strafbarer, als die gegen Gott den Vater, ebenso viel auch der Sohn bedeutender ist und höher steht, als der Vater, und der h. Geist höher, als der Sohn und der Vater. Eine Behauptung, die meines Wissens bis jetzt noch von Niemandem ausgesprochen worden ist. H. D. Olshausen hat es auch selbst gefühlt, daß ihn eine strenge Consequenz aus diesem Satze in dogmatische Noth bringen könne; darum verwahrt er sich S. 896 ausdrücklich dagegen, indem er sagt: „er wolle sich hier nicht in nähere Erörterungen über die Trinitätslehre einlassen, sondern einfach Vater, Sohn und Geist als Stufen in der Offenbarung des göttlichen Wesens auffassen." Doch auch hiedurch wird die Sache des Verf. nicht unterstützt. Denn, noch abgesehen von der Richtigkeit des Satzes selbst, daß die Bedeutung des Objects den Maßstab bei der Beurtheilung der größern oder geringern Strafbarkeit einer That abgebe, wenn der Ausdruck: Vater nur die Offenbarung Gottes in seiner Macht und

werden. Es muß demnach auf jeden Fall das Verhältniß des Vaters, Sohnes und Geistes ein anderes seyn, als das der Stufenverschiedenheit in der Offenbarung.

Ich kann der Behauptung des Hr. Dr. Olshausen aber auch deßhalb nicht folgen, weil ich fest überzeugt bin, daß es bei der Bestimmung des sittlichen Werthes oder Unwerthes, der größern oder geringern Belohnung oder Strafbarkeit einer That durchaus nicht auf die Bedeutung des Objects ankommt; (die angeführte analoge Stelle Matth. 10, 41 f. zwingt keineswegs zu dieser Annahme). Vergehe ich mich gegen einen Bauern oder gegen einen König, um das Beispiel des Dr. Olshausen beizubehalten, so ist das letztere Vergehen nicht darum strafwürdiger, weil das Object ein König ist, sondern darum, weil ich hier mehre, mir wohl bekannte oder doch bekannt seyn sollende Pflichten zugleich verletze, als gegen den Bauern; weil mein subjectives Verhältniß zu dem Könige ein anderes ist, als das zu jedem andern Menschen, der mir bloß als Mensch Pflichten auferlegt. Es kann aber sehr wohl der Fall eintreten, daß die Sünde gegen den Bauern größer ist, als die gegen einen König, wenn z. B. jener mein Vater und Wohlthäter, dieser ein mir völlig fremder Mensch oder ein blutdürstiger Tyrann ist. Und wenn ich nun Beide nicht kenne, nicht zu unterscheiden vermag, also gegen Beide nur in dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen stehe; ist dann, falls ich mich gegen Beide ganz auf dieselbe Weise vergehe, etwa meine Schuld auch in verschiedenem Grade größer gegen den König, als gegen den Bauern? In den Augen Gottes gewiß nicht, und schwerlich auch in den Augen irdischer Richter. So ist es aber mit allen Sünden. Meine Intention, mein subjectiver Standpunct gibt den Maßstab zur Beurtheilung her, und nicht und in keinem Falle das Object, gegen das ich freundlich oder feindlich thätig bin. Dieß steht in der christlichen Moral fest und

1. Christus redet von einer Sünde, die, während alle andern Vergebung finden können, nicht wird vergeben werden;

2. diese Sünde wird als eine besondere Aeußerung eines innerlich vorhandenen sündlichen Seelenzustandes, als eine einzelne That, gedacht;

3. sie wird als Blasphemie des h. Geistes im Gegensatze zu allen andern Sünden und Blasphemieen, als ein *εἰπεῖν* wider den h. Geist im Gegensatz gegen das *λόγον εἰπεῖν* wider des Menschen Sohn bezeichnet;

4. *ἁμαρτία* ist im Allgemeinen jede Aeußerung der innern Sündhaftigkeit, jede Uebertretung des göttlichen Gesetzes; *βλασφημία* deutet einen speciellen Fall der verschiedenen *ἁμαρτίαι* an, sowohl das Lästern Gottes, als die Lästerung der Menschen; das *λόγον εἰπεῖν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* ist wieder eine besondere Art der *βλασφημία* und bezieht sich auf Jesum, in seiner menschlichen Erscheinung.

5. Aus dem ersten, zweiten und vierten Satze folgt, daß die Blasphemie des h. Geistes die schwerste, strafbarste von allen möglichen Sünden seyn muß, daß sie aber, da die einzelne That, der specielle Fall nur als die der Beschaffenheit des Baumes völlig analoge Frucht erscheint, einzig unter der Voraussetzung als möglich und wirklich zu denken ist, daß der innere sündliche Zustand den Culminationspunct der völligen Verdorbenheit erreicht habe.

Hiermit ist indessen das eigentliche Wesen der Lästerung des h. Geistes, so wie des ihr zum Grunde liegenden abnormen Seelenzustandes noch nicht bezeichnet. Es bedarf daher zur Entwicklung des Begriffes einer kurzen Auseinandersetzung dessen, was nach dem christlichen Lehrbegriff als Maßstab für den höheren oder geringeren Grad der Verschuldung gilt. Daß nämlich, wenn gleich jede Sünde strafbar ist und eine Schuld vor Gott involvirt, doch eine solche Gradverschiedenheit der Sünde und der Schuld

Leidenschaften u. s. w., d. h. durch das Uebergewicht der sinnlichen oder selbstischen Antriebe über die, welche sich auf das Uebersinnliche, Ewige in uns beziehen, und welche das Göttliche, Gute zum Objecte haben (das Uebergewicht der σὰρξ über das πνεῦμα); anderntheils durch die verkehrte, irrige Auffassung des Göttlichen, Guten. Beides wirkt wechselseitig zur Gefangennehmung der Willenskraft a). Vielfach ist freilich die sinnliche, selbstische Begierde die Ursache des Irrthums in Bezug auf das göttliche Gesetz; aber meistens und im tiefsten Grunde geht doch der Irrthum dem verkehrten Wunsche des Herzens voraus. Je weniger rein und deutlich also die Wahrheit erkannt wird, desto leichter wird sich die Selbstsucht und Sinnlichkeit mit dem Irrthum verbinden und, den Willen gefangen nehmend, die Sünde gebären. Je deutlicher und klarer aber die sittliche Wahrheit erkannt ist als gebietende und verpflichtende Norm für jedes moralische Wesen, desto mehr soll und kann diese Erkenntniß dahin wirken, daß die unlautern Wünsche und Triebe in den der Sinnlichkeit und Selbstliebe von Gott angewiesenen Schranken sich halten, und daß dem Willen die Freiheit bewahrt werde. In diesem Sinne sagt Christus Joh. 8, 32: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Hieher gehören auch alle die Aussprüche der Schrift, in denen auf das innere Licht, das geistige Auge, auf das Seyn in der Wahrheit ein besonderer Nachdruck gelegt und die tugendhafte oder lasterhafte Gesinnung von der Erkenntniß des göttlichen Willensgesetzes abhängig gemacht wird b).

---

a) M. s. Röm. 1, 21: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία; V. 24: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν... V. 25: οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει. Ephes. 4, 22: ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης.

b) Z. B. Joh. 9, 41 und 15, 22. 24. (m. s. Lücke zu d. St.), wo

desto deutlicher aber sind folgende Stellen, Luk. 12, 47 f.: ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας, μηδὲ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ, δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας. Παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ· καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν. Hier bilden γνούς und μὴ γνούς einen strengen Gegensatz, welcher unsers Erachtens nicht durch ein Mehr oder Weniger beschränkt und geschwächt werden darf. Beide Knechte thun etwas, das strafwürdig (ἄξιον πληγῶν) ist, weil es dem Willen des Herrn widerspricht; beide erleiden auch Strafe; der erste Knecht kennt seines Herrn Willen, der zweite kennt ihn nicht; jener, weil er der erkannten Pflicht zuwiderhandelt, hat größere Schuld, wie dieser, dem die Pflicht unbekannt gewesen (sey es, daß das Maß seiner Kräfte und Fähigkeiten, an sich geringer, zur Erkenntniß nicht ausreichte, weil er sie nicht gehörig geübt, entwickelt gehabt, oder daß er aus Gleichgültigkeit, Leichtsinn, Fahrlässigkeit oder aus sonst einer Ursache das Kennenlernen verabsäumte. s. Matth. 25, 14 ff.). — Aehnlich ist der Ausspruch Jesu Matth. 11, 22—24, wo den Ortschaften Chorazin, Bethsaida und Kapernaum darum ein traurigeres Loos im jüngsten Gerichte vorausverkündet wird, als den Städten Tyrus, Sidon und Gomorrha, weil jene die ih-

---

nicht die Mühe gebe, die obwaltenden Verhältnisse genauer kennen zu lernen, und wegen deren er denn auch noch fast gar keine Einsicht in das, was vor Gott recht ist, besitze, den Unschuldigen preisgebe; insofern sey seine Schuld zwar vorhanden; aber sie sey geringer, als die der jüdischen Obern, die sich mit jener Unkenntniß nicht entschuldigen könnten, und welche aus Haß, aus Neid u. s. w. thätig gegen ihn (Jesum) aufträten. Pilatus sündigte durch Passivseyn, die jüd. Obern durch Activseyn; jener auf einem niedern Standpuncte des sittlichen Bewußtseyns, diese auf einem höhern.

as γινώσκειν, das Erkennen, den Grad der Verschul-
ung bestimme; hier aber, wie 2 Petr. 2, 20 f., wird das
ιιγινώσκειν genannt, welches nach ächt griechischem und
uch neutestamentlichem Sprachgebrauche das genaue,
ollkommene, zum deutlichen Kennen gestei-
erte Erkennen, also die höchste Stufe desselben, be-
ichnet. Wer dahin, sagt der Verfasser des Hebräer-
riefes, gelangt, wer zur vollen Kenntniß der Wahrheit
orgedrungen ist, wer also nicht nur das Gute, Gottes
eiligen Willen in seiner Fülle, sondern auch die eigene
erpflichtung, demselben unbedingt und überall zu gehor-
en, erkannt hat, und dennoch freiwillig, ἑκουσίως,
ndigt, d. h. ohne daß sonst etwas, als sein eigner Wille
ticht also außer demselben liegende Motive, sinnliche
eigungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. s. w.) ihn dazu
wegt und anspornt, für den hat die Vergebung aufge-
ört. Soll dieser Ausspruch nicht aller Erfahrung und
len hieher gehörigen Bestimmungen der h. Schrift wi-
rsprechen, dann muß die ἐπίγνωσις und das ἑκουσίως,
ie es von uns geschehen ist, streng von der höchsten Stufe
r Erkenntniß und der völlig selbstständigen Willens-
stimmung verstanden werden. Denn ein gewisser Grad
n Erkenntniß und Selbstbestimmung muß, wie wir oben
hon bemerkten und wie jede vernünftige Moral verlangt,
mer vorausgesetzt werden, wo von der Sünde und
n Zurechnung derselben die Rede seyn soll; hier also
nn nicht ein solcher niederer Grad gemeint seyn, weil
nst nicht abzusehen wäre, warum gerade diese Sünde
nn unverzeihlich seyn sollte. Daraus folgt, daß, wenn
h die Zurechnung überhaupt nach dem Maße des sitt-
hen Bewußtseins, nach dem Grade der Erkenntniß und
r Selbstbestimmung durch den Willen steigert, nothwen-
g der höchste Grad der Zurechnung, der Schuld nur
f dem eben bezeichneten Culminationspuncte der Er-
nntniß und der Willensunabhängigkeit möglich seyn

n Wirkungen im Innern des, der Erkenntniß der Vollkommenheit Gottes fähigen, geistigen Wesens a). Wer lso Gott in dieser seiner höchst vollkommenen, heiligen Birksamkeit erkannt hat und doch aus den eben genannen Gründen und unter den bezeichneten Umständen die)eiligkeit Gottes dadurch schmäht, daß er sie in das Reich er Unvollkommenheit, ja des Bösen selbst herabzieht, der acht sich der Sünde wider den heiligen Geist schuldig.

Viele Ausleger aber halten ein solches Hinabsinken es Menschen zu dieser untersten Stufe der Verschlechteung für durchaus unmöglich, und meinen, er müßte alsann aufgehört haben, Mensch zu seyn, als in welchem nmer noch ein Rest des höhern Lebens zurückbleibe. Diese lnsicht hat namentlich Dr. C. L. Nitzsch in seiner Abhandung über die Sünde wider den heiligen Geist b) geltend emacht und sie seiner ganzen Erklärung des Ausspruches :hristi zu Grunde gelegt. Er geht nämlich davon aus, aß jede menschliche Sünde hervorgehe nicht aus Haß egen den wahren Gott oder gegen das Wahre und Gute n sich, sondern aus der Begierde nach dem Angenehmen,

---

a) Zu eng und dem biblischen Sprachgebrauche nicht gemäß faßt v. Ammon (Handbuch der christl. Sittenlehre. 1. Band. Vorr. S. XVIII f.) das πνεῦμα ἅγιον, wenn er es mit den Stoikern (Seneca epist. 41) von dem „religiösen Sinne versteht, den es in den menschlichen Gemüthern erzeugt (Röm. 8, 9. 14), von dem religiösen Bewußtseyn oder der heiligen Gottesidee in uns, die man nicht vorsätzlich verdunkeln oder unterdrücken könne, ohne sich stolz und eigenwillig über das Göttliche und Heilige zu erheben und die Grundfeste aller Wahrheit und Sittlichkeit in dem Gemüthe zu erschüttern," so daß also (S. XX) die Sünde gegen den heiligen Geist wäre: „Die vorsätzliche Empörung des stolzen Eigenwillens gegen das religiöse Bewußtseyn, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht."

b) De peccato, homini cavendo, quamquam in hominem non cadente (in dem Werke: De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae prolusiones academicae. Fascic. I. p. 270 sqq.).

turae imperfectione nunquam assequi possumus: cur non et cavere iubeamur pravitatem illam summam, quamquam a natura nostra non minus alienam? u. s. w.

Es hat diese Argumentation vielen Schein, und ich gestehe, daß es nicht leicht ist, namentlich die Vordersätze des Verfs. zu widerlegen. Indessen scheint mir doch hierbei Folgendes berücksichtigt werden zu müssen. Wenn dem Menschen in der heiligen Schrift allerdings als das Ziel seines Strebens das Vollkommenseyn, gleichwie der Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48), und das Heiligseyn gemäß der Heiligkeit Gottes (1 Petr. 1, 15 f.) vorgehalten wird: so kann damit doch nur ein bei Menschen, nach den Gesetzen der menschlichen Natur gedenkbares Vollkommen- und Heiligseyn, nicht die göttliche, dem göttlichen Wesen, als solchem, eigenthümliche Vollkommenheit und Heiligkeit gemeint seyn. Denn so weit der Schöpfer über dem Geschöpfe, der Unendliche und allein Selbstständige über dem endlichen und abhängigen Menschen erhaben ist, so weit muß auch die göttliche Vollkommenheit höher seyn, als die dem Menschen nur immer mögliche; beide müssen ihrem innersten Wesen nach stets verschieden bleiben; mithin kann dem Menschen das seiner endlichen Natur nicht Entsprechende, schlechthin Unerreichbare nicht als Strebeziel vorgesteckt werden, sondern immer nur eine ihm als Menschen mögliche, in seiner ursprünglichen Natur begründete, derselben adäquate Heiligkeit, die freilich *in ihrer* Art eben so vollkommen seyn soll, wie es die des himmlischen Vaters in der ihrigen ist. Es deutet auch das Wort ὥσπερ (Matth. 5, 48) und die Redeweise 1 Petr. 1, 15: *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, καὶ αὐτοὶ ἅγιοι γενήθητε* nicht die Gleichheit, sondern nur die Aehnlichkeit an [a]; folglich ist zu viel behauptet, wenn

a) S. Winer a. a. O. §. 53 S. 340 f., wo es heißt: *κατά τινα* bedeute: nach Jemandes Sinne, Willen, oder nach seinem Beispiele, *nach seiner Art und Weise*.

durfte der Verf. bei seiner Voraussetzung die Möglichkeit gar nicht zugeben, daß der Mensch anfange, das Gute, Heilige selbst zu hassen, noch weniger die Nothwendigkeit, daß er allmählich zu diesem Hasse übergehe. (Das similius fieri kann nicht als genaue Erklärung des frühern Ausdruckes gelten). Der Anfang dieses Hasses wäre ja schon ein Ausziehen der menschlichen Natur, und, wo dieses als möglich gedacht wird, da muß auch das stufenweise Fortschreiten zum vollendeten Hasse als möglich erscheinen. Und so ist es in der That. Kann der Mensch Gott und das Gute rein lieben, dann muß er auch Gott und das Gute hassen können, d. h. natürlich für beide Fälle in der dem Menschen, als einem vernünftig-moralischen, aber erschaffenen, mithin untergeordneten Wesen, angewiesenen Sphäre.

Wenn nun diese Rechtfertigung der Ansicht, daß, obgleich die von Christo genannte Sünde auf den Menschen keine wirkliche Anwendung leide, derselbe sie doch zu fliehen und sich davor zu hüten habe, nicht genügen kann: so verlangt auf der andern Seite der hohe Ernst und Nachdruck, mit welchem Jesus hier spricht, daß wir annehmen, er habe von einer Sünde geredet, welche wirklich bei Menschen sich zeigt, eben so wie die *βλασφημία* überhaupt und das *λόγον εἰπεῖν κατὰ τ. πν. τ. ἁ.* insbesondere. Auf jeden Fall müßte, wäre das nicht so, der Ausspruch Christi eine, wenn auch nur leise, Andeutung enthalten, daß er unter der unverzeihlichen Sünde eine dem Menschen unerreichbare meine. Bezieht sich das *ἀφεθήσεται* auf Menschen, warum soll sich das *οὐκ ἀφεθήσεται* nicht auch auf sie, sondern auf den Teufel, beziehen? Endlich wäre auch nicht abzusehen, in welchem Sinne der Herr dem Teufel das Vergebung-Finden *ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι* abspreche. Auch Johannes, der Verkündiger einer ganz allgemeinen Versöhnung (1 Joh. 2, 1), würde nicht in eben dem Briefe (5, 16) so bestimmt sagen: *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς*

anerkanntermaßen ein genauer Menschenkenner war, berufen und die von tiefer psychologischer Wahrheit zeugenden Worte Richard's III. (in dem Prolog zu dem Stücke) für unsere Meinung anführen:

.... weil ich nicht als ein Verliebter
Kann kürzen diese fein beredten Tage,
Bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden,
Und feind den eiteln Freuden dieser Tage.

Aber folgende mit unserer Ansicht völlig übereinstimmenden, und auch durch die Erfahrung und Geschichte nur zu oft bestätigten Worte des Herrn Dr. C. J. Nitzsch [a]) mögen uns zur Stütze gegen die zuletzt bestrittene Ansicht dienen: „Gedenkbar, und also Gegenstand der Warnung bleibt es, daß der Mensch in's Endlose hin den Erbietungen der Gnade widerstrebe, und nicht bloß dem durch äußere Gesandtschaften und Lehren vermittelten Worte Gottes, sondern auch dem ganz unvermittelten oder dem heiligen Geiste widerstrebe, und endlich nicht bloß träge oder feig sich ihnen entziehe, sondern falsch und gehässig das Göttliche als Teuflisches darzustellen versuche, kurz den Geist lästere."

Wir haben nun die im Eingange aufgeworfene Frage,

kend zu verwerfen; und dieß ist der Kanon, nach welchem auch in Bezug auf die Erklärung jener einzelnen Sünde die Auslegungskunst zu verfahren hat." Während wir das Erste unbedingt als wahr anerkennen, daß jede Sünde, wenn sie aufgehört hat, könne vergeben werden, müssen wir jedoch den darnach aufgestellten Kanon, als auf unsere Stelle nicht anwendbar, eben so unbedingt verwerfen, weil er die Auslegungskunst zum großen Nachtheil unbefangener exegetischer Forschung binden und beschränken würde, wenn er allgemeine Gültigkeit erlangte. Wir haben schon bemerkt, und bewährte Gelehrte stehen auf unserer Seite, daß die Erlösung nicht als eine absolut-allgemeine angesehen werden dürfe, weil sie von der Receptivität des zu Erlösenden abhängig ist. Es fragt sich demnach, ob es nicht Fälle geben könne, wo diese Allgemeinheit der Erlösung durch die Natur der Sünde selbst beschränkt wird, weil eben die Sünde nicht aufhört, weil der Sünder sich zu bekehren völlig und absolut unfähig geworden ist? Und dieser Fall tritt bei der Sünde wider den heiligen Geist ein. Gesetzt, jene Meinung der genannten Gelehrten, auch der Lästerer des heiligen Geistes könne sich ja doch noch bessern, und deßhalb noch Ver-

Jesu auf einzelne Individuen und besondere Fälle der Ausweg der richtigste, ja der einzig richtige zu seyn, daß nie ein Mensch sich anmaßen dürfe, in Bezug auf einen Andern mit Bestimmtheit zu behaupten, er habe die Blasphemie des heiligen Geistes wirklich begangen, er habe in der That und völlig alles Lebens aus Gott sich beraubt; sondern daß er sich stets darauf beschränke, den, welchen er diesem Endpuncte sittlicher Verschlechterung entgegengehen sieht, auf das Ende seines Weges warnend aufmerksam zu machen; und daß jeder in Bezug auf sich selbst den Satz festhalte, den Dr. Olshausen S. 398 f. ebenfalls richtig angibt, es sey da jene unverzeihliche Sünde noch nicht wirklich in's Leben getreten, wo noch Unruhe des Herzens, Bangigkeit wegen der Zukunft und Sehnsucht nach der Gnade Gottes vorhanden ist. Aber jeder Seelsorger hüte sich wohl, die Menschen dadurch sicher zu machen und einzuschläfern, daß er ihnen sagt, es könne der Mensch als solcher nie diese Sünde wirklich begehen, nie die unterste Stufe des geistigen Todes wirklich erreichen. Denn dadurch würde der sittliche Ernst evangelischer Wahrheit geschwächt, ja untergraben.

Es bleibt uns nun nur noch die Frage zu beantworten übrig, ob die genannte Blasphemie des heiligen Geistes in dem von den Evangelisten angegebenen Falle von den Pharisäern wirklich begangen worden sey, ob Christus hier über sie das ewige Verdammungsurtheil ausgesprochen habe? Knapp und die meisten ältern und neuern Ausleger behaupten dieß, und jener beruft sich darauf, daß Christus, als Herzenskündiger, bei dieser besondern Gelegenheit die gänzliche Unverbesserlichkeit seiner Feinde deutlich erkannt und deßhalb so bestimmt über sie geurtheilt habe. Die Befugniß, über eines Andern Seelenzustand zu entscheiden, welche ich — gewiß mit Recht — so eben dem Menschen abgesprochen habe, stand ohne allen Zweifel dem Heilande, als dem, welcher wohl wußte,

eigenen Ansichten von den Bedingungen, unter denen Teufelaustreibung allein möglich und denkbar sey, widersprach. Nachdem nun Jesus diesen Gegenbeweis mit schlagenden Gründen geführt und dadurch dargethan hat, daß sie bei ruhiger Beurtheilung der Umstände und bei reiflicher Ueberlegung von selbst das Unstatthafte ihrer Behauptung erkennen und einsehen könnten, fügt er, jedoch ohne specielle Beziehung auf sie, den Satz V. 31 f. hinzu. Das *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν*, durch welches dieser Satz eingeleitet und mit dem Vorhergehenden verbunden wird, gibt keineswegs einen Beweis, daß Jesus Willens gewesen sey, bestimmt auf den vorliegenden Fall die nachfolgenden Worte zu beziehen in der Weise: Ihr habet die Lästerung des heiligen Geistes euch zu Schulden kommen lassen; darum könnet ihr nun und nimmermehr Vergebung finden. Es ist vielmehr das *διὰ τοῦτο κ. τ. λ.* nur eine gewöhnliche Uebergangs- und Verbindungsformel, jedoch mit der ausdrücklich darin liegenden Absicht ausgesprochen, daß dadurch die Zuhörer auf die Wichtigkeit des Folgenden aufmerksam gemacht werden sollen a), weil allerdings in dem bisher Gesagten eine Veranlassung zu der nachfolgenden allgemeinen Behauptung lag. Es

bündeter Beelzebuls seyn; daß sie aber trotz dieser klaren Erkenntniß, gegen ihr besseres Wissen, absichtlich, aus Feindschaft nicht gegen Jesu Person, sondern gegen das Gute selbst, das in Jesu als der heilige Geist Gottes personificirt sich kund gab, dennoch jene Anschuldigung aussprachen.

In dem letzteren Falle begingen sie ohne Zweifel die Blasphemie, die keine Vergebung findet; in dem ersteren dagegen versündigten sie sich zwar auch sehr schwer; aber die Blasphemie des heiligen Geistes begingen sie nicht, und es blieb hier immer noch die Möglichkeit, daß sie einst aus dem Sündenschlafe erwachen, von dem Taumel der Verblendung und Leidenschaftlichkeit zu nüchterner, besonnener Ueberlegung zurückkehren würden. Fassen wir nun nochmals das Wesen der Lästerung des heiligen Geistes, wie wir es in dem Früheren zu entwickeln versucht haben, in's Auge; berücksichtigen wir dabei den ganzen Hergang der Sache und die hier obwaltenden Verhältnisse: so müssen wir dem Dr. Olshausen beipflichten, welcher annimmt, Jesus habe, ohne die Sache bestimmt entscheiden zu wollen, diesen ernsten Ausspruch nur deßhalb hinzugefügt, um die Pharisäer darauf aufmerksam zu machen, wohin ein Seelenzustand, wie der ihrige war, den Menschen führen könne, bei anhaltendem Verharren auf diesem Wege führen müsse; um sie ferner zu ermahnen, daß sie sich gewissenhaft prüfen sollten, welcher von den genannten Sünden sie sich bewußt seyen, ob der die Möglichkeit der Vergebung noch zulassenden, oder der dieselbe unbedingt abweisenden, und wie weit sie auf dem Wege der Verschlechterung überhaupt schon fortgeschritten seyen; endlich um sie zu warnen, daß sie es doch ja nicht zu diesem Endpuncte völligen Absterbens für das Gute und Wahre bei sich möchten kommen lassen. Darum fährt er in den folgenden Versen so fort, daß er sie nun direct angreift und ihnen den schon sehr finstern Grund ihres Innern

Turnebus und Höschel a) finden, in ihren Sinn und Plan eine klare Einsicht gewinnen mag; und dann übt auch die Entscheidung über die Anordnung dieser Schriften einen bestimmenden Einfluß auf die Untersuchung, in welcher Zeit dieselben geschrieben seyen, und somit auf die andere, in welchem Entstehungsverhältnisse die philonische Philosophie und die christliche Lehre zu einander stehen, ob nothwendig in einem coordinirt-unabhängigen, oder ob möglicher Weise in einem subordinirt-abhängigen. So hat erst neuerdings Hr. Gfrörer in seiner kritischen Geschichte des Urchristenthums b) nachgewiesen zu haben geglaubt, daß Ph.'s Schriften de somniis die letzten aller seiner dogmatisch wichtigen, diese selbst aber in den Jahren 37 oder 38 n. Ch. abgefaßt seyen, unter welcher Voraussetzung er denn auch natürlich jeden christlichen Einfluß auf dieselben nicht sowohl unwahrscheinlich, als unmöglich nennt.

Letzterer hat nun aber auch eben in dem genannten Werke durch seine neuesten Untersuchungen mannichfache Unordnungen in die Schriften des Ph. hineingebracht und es scheint mir um so weniger unangemessen, dieselben hier zurückzuweisen, da nach vieljähriger, fast durchgängiger,

Chr. G. eingeflößt hat, ein Gegenstand, über welchen ich mich auch noch später einmal in ausführlicher Darstellung vor dem gelehrten Publico auszusprechen gedenke.

Aus einer Untersuchung über die Anordnung philonischer Schriften scheiden sich natürlich zwei Classen Schriften von selbst aus, solche, die dem Philo mit Unrecht beigelegt werden, und andere, bei denen keine Entscheidungsgründe für eine besondere Anordnung vorliegen.

Zu ersteren gehört anerkanntermaßen die Schrift de mundo, eine Compilation philonischer Sätze zu einem nicht philonischen Buche. Zu solchen nicht philonischen Büchern müssen wohl aber auch, wie ich glaube, die von Aucher mitgetheilten über Simson und Jonas gerechnet werden. Der Simson ist ein Fragment einer wahrscheinlich bei einer Hochzeit gehaltenen Rede über Simson, namentlich über dessen Verhältniß zur Delila. Der Verf. spricht vor einer großen Anzahl Zuhörer (p. 570. 72), theilt diese Rede, nach einer Einleitung, wie eine Predigt, in Theile, und will primum, ut accusationem de alienigenis (Philistaeis) faciens, dolum malae eorum voluntatis declarare, deinde vero (efficere), ut praesens sermo auditoribus prosit. Das Ganze ist ein Fragment, dem es an einem Anfange und an einem Ende fehlt, wie die ersten Worte: Quum ergo, a gurgite luxuriae raptus, illuviem passus fuerit etc. und der nicht vollendete Plan beweisen, und hat keinen Funken von dem Feuer, mit welchem Ph. seine Geistesproducte auszustatten pflegt, keinen Anklang an seine philosophische Methode, die sich in allen seinen Schriften so charakteristisch ausspricht, ja im Gegentheile bekennt sich der Verf. des Simson zu Ansichten, die denen des Ph. entschieden entgegenstehen. So kennt er einen Teufel, vergl. p. 550 „erat autem una cum sensibili tonsore et intelligibilis tonsor diabolus, qui cum crinibus virtutem etiam decidit" rell., während Ph. gegen den Glauben an ursprüng-

Homilie, behandelt die Nachrichten über den Jonas nicht nur nicht in philonischem Geiste, sondern ohne allen Geist. Ersteres geht aus Stellen hervor, wie sich nicht weit vom Anfange (p. 579) eine findet „Accedens itaque ad eum (Ionam) Dominus, ut iam pridem solebat", Worte, die Ph.'s übergroße Religiosität und Furcht vor Entweihung göttlicher Majestät nie gesprochen hätte. Letzteres aus den abgeschmacktesten, ungereimtesten und bibelwidrigen Zusätzen zu der Geschichte. So hält Jonas, der ängstlich über den an ihn ergangenen Befehl am Gestade des Meeres spazieren geht, mit den Schiffern auf einem Kriegsschiffe, das ihm entgegenkommt, ein langes Gespräch (p. 581 s.); so wird der Schiffsherr mitten in der Angst seiner verzweifelten Lage und dem Toben des Sturm's am Schnarchen des Jonas inne, daß dieser schläft (p. 583), und Aehnl. mehr. Nach diesem Buche folgt ein kleines Fragmentchen p. 612, welches auch den Titel hat: Philonis de Iona und sein Glossarius dessen zweite Sectio nennt. Auch er weiß nicht, wie dieß hierher gekommen sey, da es eine sehr große Aehnlichkeit mit einer Homilie über den Jonas von Ananias, einem armenischen Doctor, habe. Höchstwahrscheinlich mag auch das vorhergehende Buch unter diese Rubrik gehören und entweder genannten Ananias, oder sonst einen Homileten späterer Zeit zum Vfr. haben. Den Charakter einer bestimmten Zeit trägt es nicht, es ist überhaupt charakterlos.

Neben dieser wird auch eine zweite Classe-Schriften nicht in den Bereich unsrer Untersuchung treten, nämlich solche, die zwar ächt philonisch sind, aber über deren Zeit und Reihenverhältniß zu den größern Werken keine nähern Bestimmungsgründe vorliegen. Hierher gehören vorerst die wahrscheinlich in frühern Lebensjahren geschriebenen Bücher de mundi incorruptibilitate, quod omnis probus liber sit, und de vita contemplativa, das letztre, welches uns über den Zweck und die äußere Lage der Therapeuten belehrt,

Die sämmtlichen nun noch nicht erwähnten Schriften des Ph. enthalten Erläuterungen über die mosaischen Bücher und zerfallen in zwei von einander geschiedene Gesammtwerke, von denen das eine, ungleich größere, bedeutendere und griechisch erhaltene in ununterbrochener Rede (*εἱρμῷ καὶ ἀκολουθίᾳ*) die Erklärungen gibt, das andre aber in fortlaufenden Fragen und Antworten über Theile der Genesis und des Exodus besteht (*κατὰ μέρος διαστολὰς κεφαλαίων τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων ἐπιστάσεις καὶ διαλύσεις ποιούμενος*, cf. Euseb. H. E. II, 18). Von ersterem zuerst.

Um nun aber den Zweck und den Gang, den Ph. in diesem Gesammtwerke verfolgt, kennen zu lernen, ist es unumgänglich nothwendig, sich vor Allem mit den Ansichten vertraut zu machen, welche Ph. über den Inhalt der mosaischen Bücher selbst hegte.

Die klarste Stelle hierüber, welche eben deßhalb für unsern Zweck von vorzüglicher Wichtigkeit ist, allein bisher, soviel ich weiß, unberücksichtigt blieb, befindet sich im Leben des Moses II. p. 660. Er hatte vorher Einiges mitgetheilt, welches für den hohen Werth Mosis, als Gesetzgebers, Zeugniß gäbe und fügt diesem nun noch Folgendes bei: „Noch ein vorzüglicheres Lob ist ein anderes, welches die heiligsten Bücher selbst enthalten und zu welchem wir uns jetzt wenden müssen, um den Vorzug ihres Vfr.'s an das Licht zu stellen. Der eine Theil derselben ist historisch (*τὸ μέν ἐστιν ἱστορικὸν μέρος*), der andre beschäftigt sich mit Geboten und Verboten. Ueber diesen werden wir dann sprechen, wenn wir den, der zu Folge der Anordnung der erste ist, genauer kennen gelernt haben werden. Der historische enthält theils Nachrichten über die Entstehung der Welt (*περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως*), theils Genealogieen. Dieser genealogische berichtet nun wieder sowohl Strafen für Gottlose, als Belohnungen für Gerechte. (Warum

gungsgründe, als Despoten für Sclaven, festsetzten, was zu thun und zu unterlassen sey, und wie die Uebertreter gestraft werden sollten; andere höchstens mit Hinweisung auf die Zwecke bei Gründung des Staates ihre Gesetze als heilsam und nothwendig zu empfehlen suchten; habe es Moses für zu gering geachtet, den Anfang seiner Schrift mit Nachrichten über die Erbauung irgend einer Stadt zu machen, sondern habe in der Ueberzeugung, daß seine Gesetzgebung zu vorzüglich, zu göttlich sey, um sich auf Einen Kreis der Erde zu beschränken, den Ursprung dieser großen Stadt, des Universums, erzählt, damit, wenn Jemand den Werth der einzelnen Gebote prüfen wolle, er finden möge, daß sie nach Harmonie mit dem Weltalle streben und zu den Einrichtungen der unwandelbaren Natur stimmen.

Diese Ansicht über die Organisation der mosaischen Gesetzgebung, welche sich auch bei Josephus in ähnlicher Weise wiederfindet [a]), kehrt bei Ph. öfter wieder. Wir begnügen uns jedoch nur noch auf den Anfang des Werks de mundi opificio aufmerksam zu machen, theils zur Bestätigung des Gesagten überhaupt, theils um zu belegen, daß schon bei Anfang des Gesammtwerkes zur Erläuterung der mos. Gesetze eben diese Ansicht über dieselben seiner Seele vorgeschwebt habe.

Daß er nun in seinen Erläuterungen über das mos. Gesetz nicht von diesem Gange abgewichen seyn werde, in welchem er einen eigenthümlichen Vorzug des Moses vor allen andern Gesetzgebern erkannte, ist schon an sich klar, wird aber auch noch durch das ausdrückliche Zeug-

a) Ioseph. gibt Antiq. I. Prooem. auf ganz ähnliche Weise den Grund an, warum Mos. nicht mit dem Gesetze begonnen: φαίνεται γὰρ σκοπουμένοις οὕτως (nach einer solchen Vorbereitung) οὐδὲν οὔτ' ἄλογον αὐτοῖς, οὔτε πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἀνάρμοστον· πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν.

zu dem gesetzlichen Theile übergehen will. „Das erste Buch der heil. Gesetze (dieß im weitern Sinne, vermöge dessen die Schriften des Werks überhaupt Gesetze genannt wurden), die in fünf Bücher niedergelegt sind, heißt und ist überschrieben Genesis und hat seinen Namen bekommen von der Weltentstehung, welche im Anfange erzählt wird. Und wenn es auch tausend andere Dinge enthält, Nachrichten über Krieg und Frieden, über reichliche und kärgliche Frucht ——— und über Männer, die theils bösartig, theils tugendhaft gelebt haben: so hat Moses doch, da Alles dieß entweder Theile oder Zustände der Welt ist, ——— das ganze Buch der Welt gewidmet. Er fügt zu, wie die Kosmopöie beschaffen sey, habe er in dem frühern Werke (*διὰ τῆς προτέρας συντάξεως*) mitgetheilt und wolle nun zunächst zur Erklärung der Gesetze übergehen (*τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι*). Es ist an sich klar, daß er hier unter *κοσμοποιΐα* denselben Theil verstehe, den er oben in de praem. et poen. den historischen nannte und den er in der Stelle, die wir früher aus den BB. über Moses entnahmen, in den doppelten den kosmopoetischen und den historischen trennte. Wie er in de praem. et poen. das Historische hervorhob, als die Kosmopöie sachlich umfassend: so hebt er hier in de Abrah. die Kosmopöie hervor, da die Genesis, welche sprachlich mit der Kosmopöie zusammenfällt, neben den Mittheilungen über den Ursprung des Vorhandenen auch den Theil der Geschichte enthält,

---

τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστὶ, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς, und Mos. II. p. 660: *τούτων* (scil. der heiligen Schriften) *τὸ μέν ἐστιν ἱστορικὸν μέρος, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις... ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ περὶ τιμῆς δικαίων.* rell.

und die Beschaffenheit alles Gewordenen erläutern, um die spätere Gesetzgebung diesem entsprechend erscheinen zu lassen. Deßhalb konnte er die Nachrichten über das Leben einzelner Männer in den mos. Schriften für den historischen Theil in soweit brauchen, als sie Belehrungen über Anlagen des Menschen und Zustände seiner Seele (τρόπους τῆς ψυχῆς) überhaupt enthielten. Zu diesem Zwecke konnte er Nachrichten über gute und böse Menschen benutzen, weshalb er denn beide in seinem historischen Theile zu bearbeiten versprach und bearbeitet hat. Der gesetzliche Theil dagegen sollte die auf jenen geschichtlichen basirten Vorschriften enthalten. Für diesen Behuf war, wenn er Lebensbeschreibungen überhaupt in seinen Plan zog, die Geschichte nur derjenigen Männer brauchbar, deren Handlungsweise als Muster (κανόνες) für Andere angesehen werden konnte. Diese aber konnten nun auch die Behauptung einer Harmonie zwischen Gesetz und Natur, welche im historischen Theile auf Grund einer Untersuchung über die Beschaffenheit alles Vorhandenen philosophisch vorbereitet worden war, historisch belegen; sie konnten um so mehr für lebende Gesetze gelten, mußten um so wirksamer zur Nacheiferung anreizen, da sie, die noch kein geschriebenes Gesetz hatten, willig und gern demselben gemäß lebten a). Dieser gesetzliche Theil konnte also nur das Leben vorzüglicher Männer bearbeiten, welche er auch allein in diesem Theile geben wollte b). Diese Unterscheidung ist immer fest zu halten, selbst wenn er das Leben derselben Personen z. B. des Abraham, Isaak, Jakob, Moses für beide Zwecke benutzte,

Inhalt haben (καθολικωτέραν ὑπόθεσιν) worunter er ja eben nach de Abrah. die Lebensbeschreibungen guter Menschen verstand (s. weiter unten).

a) Cf. de Abrah. p. 850.

b) l. l. und de decal. p. 744.

geht dann in einer Erklärung von Genes. I. II., die Ph. wenigstens zum großen Theile für wörtlich achtet, zur Darstellung der Weltschöpfung innerhalb sechs Tagen über, welche den Hauptinhalt des Buchs ausmacht. Schon die Vergleichung der hervorgehobenen Worte mit de vit. Mos. II. p. 660, wo es als Hauptergebniß des gesammten vorbereitenden Theils betrachtet wird, aus der Uebereinstimmung des Geschaffenen und des Gebotenen darzuthun, wie der, welcher sich dieser Gesetze bediene, sich dem Gange der Natur anschließe, führt darauf hin, daß der Titel *κοσμοποιΐα* nicht sowohl diese Schöpfungsgeschichte ausschließlich bezeichnet habe, sondern vielmehr auch auf das *γενεαλογικόν*, also auf sämmtliche, der Erklärung der Gesetze vorausgeschickte Werke auszudehnen sey. Noch sicherer belegt dieß die schon oben angeführte Stelle de Abrah. p. 349, wo er, im Begriffe zur Erklärung der Gesetze überzugehen, auf das früher Geleistete zurücksieht, sagt, daß die Genesis, ob sie schon viel Anderes enthalte als Nachrichten über die Entstehung der Welt; so: Mittheilung über Krieg und Frieden — — und über Männer, welche theils tugendhaft, theils übel gelebt hätten: doch so benannt worden sey, weil die Welt doch immer das Wichtigste sey und sich das Uebrige auf diese bezöge; und dann fortfährt: „Wie es nun mit der Kosmopöie beschaffen gewesen sey, haben wir nach Kräften in dem vorhergehenden Werke untersucht.“ Hier fallen schon sprachlich die beiden Ausdrücke *γένεσις* und *κοσμοποιΐα* zusammen a), so daß letztere ausdrücklich nicht auf die Schöpfung der Welt beschränkt wird, und dieß wird über allen Zweifel erhoben, sobald wir uns des oben an-

a) *Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται γένεσις — — — ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται διὰ τῆς προτέρας συντάξεως ὡς οἷόν τ' ἦν ἠκριβώσαμεν.*

zurückgewiesen. Da er, ohne auch nur von ferne zu ahnen, wie entschieden er hierin den bestimmten Aeußerungen Ph.'s über die Organisation des mos. Gesetzes entgegentrete, den mystischen Commentar über die Genesis überhaupt erst nach den Erklärungen über die Gesetze folgen läßt, also an das Ende des Ganzen, oder vielmehr außerhalb desselben stellt, und unmittelbar nach dem Buche de mundi opificio das Buch de Abrahamo anreiht: so konnte er freilich nicht beistimmen und mußte den Titel περὶ κοσμοποιΐας dem Buche ausschließend vindiciren, welches ihn bisher führt, da es ja nach ihm nicht mit den übrigen die Genesis allegorisch erklärenden Büchern ein Gesammtwerk bildete, sondern für sich stand. Allein vermochte er doch solche Meinung nicht einmal gegen Mangey zu vertheidigen, der doch noch keineswegs die rechten Waffen kannte, die für ihn stritten.

Er selbst beruft sich zuerst und vornehmlich auf das Ansehn der Handschriften, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben. Eine mißliche Auctorität, selbst wenn sich keine äußere Spur eines andern Titels für diese Schrift fände. Kaum möchte den Handschriften in irgend einem Puncte weniger zu trauen seyn, als bei Bestimmung der Ueberschriften für einzelne Bücher. Wir werden noch weiter unten Gelegenheit finden im Einzelnen nachzuweisen, wie es zuweilen unumgänglich nothwendig sey, von ihnen in dieser Rücksicht abzuweichen, auch wenn sie alle übereinstimmten. In unserem Falle verliert ihr Ansehen noch dadurch, daß der Grund, warum die Handschriften in Uebertragung eines allgemeinern Titels auf ein besonderes Buch irrten, sehr nahe liegt. Vornehmlich mochten wohl die zwei anscheinend dasselbe bezeichnenden Inschriften, des einen für die allegor. Erklärungen der Genesis überhaupt (περὶ κοσμοποιΐας) und des andern, der eine Abhandlung über die Schöpfungstage ankündigte (und der, wie wir weiter unten mit Mehrerem zeigen werden, wahrscheinlich περὶ τ. ἑξαημέρου hieß)

der Gesammtmasse derselben vermöge ihres Inhalts unmöglich diesen Namen beigelegt haben könne. Er bedachte hierbei nicht, daß Genesis und Kosmopöie nicht eben fern von einander liegen und daß die Erklärung in Betreff der Genesis (de Abrah. p. 349 s.) auch auf die Kosmopöie übergetragen werden könne und von Ph. übergetragen worden sey.

Offenbar falsch ist es aber endlich, wenn Hr. Gf. die von Mangey erwähnte Stelle des Buchs de Abrah. p. 351, in welcher ein Citat, das sich in dem allegor. Buche de plantat. p. 227 befindet, als aus der κοσμοποιΐα entlehnt angeführt werde, wirklich in dem sogenannten Buche de mundi opif. (p. 10 ss.) wiedergefunden haben will. Die Worte des Buchs de Abrah. sind: *ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρὰ Μωσεῖ .., ὅς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμὸν, φησὶν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός·* (cf. Levit. 19, 24.) *δι' ἃς δ' αἰτίας ἐλέχθη διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται.* Im Buche de mundi opif. ist allerdings auch von den hohen Ehren die Rede, die der *τετρὰς* zustehen, allein nicht ein Wort schreibt ihr Heiligkeit zu, dagegen werden in de plantat. l. l. die Worte des Levit. *ὅτι ἅγιός ἐστι κ. αἰνετὸς* weitläuftig besprochen, so daß nicht zweifelhaft seyn kann, Ph. habe sich auf diese Stelle zurückbezogen. Die andere Stelle, welche Mangey aus dem Abrah. (p. 385) erwähnt und das Citat aus der Kosmopöie auf de Gigant. p. 285 zurückführt, wird von ihm selbst nicht als entscheidender Beweis angesehen, indem man auch de opif. m. p. 31 gemeint glauben könne. Dieß ist nun aber auch gewiß die wahre Ansicht, indem in beiden Stellen die Unsterblichkeit aus einem frühern Aufenthalte der Seele bei Gott in ganz ähnlicher Weise abgeleitet wird. Hr. Gf. hat daher hier sehr Recht, dem Mangey dieß nicht zuzugestehen. Die oben erwähnten Citate in den Excerpten Johanns sind von Gf. unberücksichtigt geblieben.

ohne Verlegenheit für die sp
festhält, das Alter nicht nur d
weise überhaupt, sondern auc
Erklärungsform.

Mögen einige Beispiele de
Die Eva ist die Sinnlichkeit,
dem Adam, d. h. dem Gei
ist. Dieser ist in dieser Ver
Scheidewege zwischen Gutem
er nämlich mit der Sinnlichkeit
nen Verbindung des Zusamme
steht, d. h. wie lange der G
Erhaltung des Körpers noth
che kümmert: so lange ist e
unvollkommen, doch sündenfr
Befriedigung der Bedürfniss
auch so viel Vergnügen, das
sich auch freiwillig von der
natürlicher Zweck vorliegende
stigen und Göttlichen abzuzie
lichen mehr als die Nothwen
lich zu befreunden. Die S
durch welches die Eva (die S
Geist) zum Falle (zu einem
nusse des Sinnlichen) verführ
der Kain (Gen. IV, 1 אִישׁ
thörichte und sündliche Ansich
er Gott die Ehre entzieht und
Schicksals und Urheber seines
lich öfter im Stande ist, sic
verschaffen. Aus diesem Ka
Sinnesart stammt nun lauter

---

a) Leg. alleg. III, p. 106: ὁ
τότε μὲν ἀμείνων, τότε δὲ χει

ritate Kaini). Kain erzeugt den Henoch, d. h. er versagt Gott den schuldigen Dank und bringt diesen sich selbst dar, seinem Verstande, seinem Auge, seinem Ohre, seiner Kraft für Alles, was er genoß a). Dieses Sinnlichen, Undankbaren, Eitlen Sohn war Gaidad, d. h. Heerde b); denn da der Mensch als Henoch keinen Glauben, keine Ahnung von etwas Höherem und Geistigerem hat: so sinkt er zum Thiere herab, welches keine andern Bedürfnisse, aber auch keine andern Kräfte hat, als sinnliche, und das Leben des menschlichen Geistes, der nach Gottes Ebenbilde geschaffen und selbst göttlich ist, stirbt. Gaidad's, eines solchen Thiermenschen Sohn hieß Meel, d. h. (er entfernt sich) vom Leben Gottes c) u. s. w.

Dieser Kain ist aber freilich das ältere Erzeugniß des Menschen. Die Thorheit und das Laster ist der Zeit nach früher als die Weisheit und Tugend: „denn mit dem Menschen zugleich von den Windeln an bis das erstgewordene Blüthenalter die gährende Flamme der Leidenschaften dämpft, wird Thorheit, Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit, Furcht, Feigheit und die ihnen verschwisterten Untugenden erzogen. Dann erst, wenn er nun erwachsen ist und die den Puls reger antreibende Krankheit der

dern weil zwei dergleichen sich die Aufnahme streitig zu machen scheinen; denn wir haben schon oben gesehen, mit welchem Rechte die Kosmopöie sich auch über die übrigen Theile der Genesis erstrecke. Allein es ist gewiß, daß die Kosmopöie hier im strengen, und die Weltschöpfung, das *ἑξαήμερον* umfassenden Sinne gesagt sey, da Ph. ausdrücklich dazu setzt: *ἡ μὲν κοσμοποιΐα . . λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν*; wodurch der Umfang ihr zugemessen ist. Auch hätte Hr. Gf. gewiß nicht einen einzigen Augenblick gezögert, diese Schriften dem *ἱστορικὸν γένος* zuzuschreiben, wenn er nicht zweierlei freilich auf eine ziemlich unentschuldigbare Weise übersehen hätte. Zuerst die Stelle Mos. II. p. 660 ss. Hier zerfällt Ph., wie wir bereits oben sahen, die Schriften des Moses in das *ἱστορικὸν* und *νομοθετικὸν*, rechnet zu ersterem das *κοσμοποιητικὸν* und das *γενεαλογικὸν*, und fährt dann über das Historische sprechend so fort: „Moses hat sich nicht etwa bestrebt, wie ein Geschichtschreiber (*συγγραφεὺς*) Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur nutzlosen Ergötzlichkeit zu hinterlassen, sondern er berichtet über diese vergangenen Dinge, vom Anbeginne des All's anfangend, damit er

überhaupt früher, unbeachtet blieb. De decal. sagt Ph. p. 759: *πῶς δὲ λέγεται ἐν ἓξ ἡμέραις γεγενῆσθαι τὸν κόσμον ὑπὸ θεοῦ, τοῦ μηδὲ χρόνου εἰς τὸ ποιεῖν δεομένου, μεμήνυται διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις.* Es möchte nämlich kaum zu bezweifeln seyn, daß Ph. hierdurch auf das Werk leg. alleg. I, 41 zurückwies, wo er zu den Worten Gen. II, 2 bemerkt: „Es wäre sehr treuherzig anzunehmen, daß die Welt in sechs Tagen oder überhaupt in Zeit geworden sey; denn alle Zeit entsteht durch den Unterschied zwischen Tag und Nacht, und diesen bewirkt nothwendig die Sonne, je nachdem sie über oder unter der Erde sich bewegt. Die Sonne ist aber ein Theil des Himmels (folglich der Welt): also muß auch zugestanden werden, daß die Zeit jünger als die Welt sey. Man möchte daher mit Recht sagen, daß die Welt nicht in der Zeit geworden, sondern daß die Zeit durch die Welt entstanden sey.“ Nachdem Ph. auf diese Weise die wörtliche Deutung für unzulässig erklärt hat: folgt die allegorische. Es möchte kaum zu leugnen seyn, daß sich die erste auf die letztere Stelle beziehe. Denn wenn auch Ph. in de opif. mundi p. 3 ss. Aehnliches behauptet, so scheinen *τὰ ἀλληγορηθέντα* auf zusammenhängende allego-

folgende de poster. Caini als *Η καὶ Θ τῶν νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* a). Auch Johannes Damascenus erwähnt das achte und neunte Buch der Allegorieen in seinen *ἱεραῖς παραλλήλαις* b). Die beigesetzten Zahlen stimmen zu der natürlichen Stellung der erwähnten allegorischen Bücher. Das vierte Buch der Gesetzesallegorieen ist nämlich vor ihnen verloren gegangen. Dieß darf man nicht sowohl aus den Lücken schließen, die vor jenen Büchern im Commentare sind (Gen. III, 4—8 und 20—24 ermangeln des Commentars); denn Niemand kann uns dafür Bürge seyn, daß Ph. in der That eine durchaus vollständige Erklärung geben wollte, ja es läßt sich sogar (s. unter Nr. 2) bestimmt nachweisen, daß ursprünglich im Commentare Lücken geblieben sind: sondern es geht dieß, wie schon Wenzel bemerkte c), aus de sacrif. Abel. et Cain. p. 137 hervor, wo Ph. sagt, daß er im Laufe der früheren Bücher (*διὰ τῶν προτέρων βιβλίων*) auseinander gesetzt habe, was es heiße *τὸ τὴν γῆν ἐργάζεσθαι*, welches sich kaum auf etwas Anderes, als auf die Erklärung von Gen. III, 23 beziehen kann: *καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν* rell., Worte, über welche uns ein Commentar mangelt. Das

und nennt hierauf manche von denen, welche wir zu jenem Gesammtwerke rechnen. Nehmen wir nicht an, daß Ph. neben den quaestt. und solutt. und neben unsern allegorischen Büchern, die unzertrennlich mit einander zusammenhängen, noch einen besondern allegorischen Commentar über die Genesis geschrieben habe, was an sich sehr unwahrscheinlich ist und von dem sich sonst keine Spur findet: so können wir den Eusebius kaum von der Beschuldigung frei sprechen, die ihn auch sonst oft trifft, den Inhalt und den Umfang der Schriften, die er anführt, nicht genau gekannt zu haben.

2) In der allegorischen Erklärung der Genesis, welche wir jetzt noch haben, sind häufige, öfter sehr bedeutende Lücken. Schon oben nannten wir III, 4—8. 20—24. Auch zu Cap. V, zur Sündfluth, zu Cap. X, zu XII, 7—XV, 1 u. a. m. fehlt ein Commentar. Es entsteht die Frage, ob diese Stücke verloren gegangen seyen, oder ob Ph. vielleicht über dieselben keine Erläuterung gegeben habe? In ihrer ganzen Ausdehnung und bis in's Einzelne entscheidend wird sich diese Frage wohl nie lösen lassen. Es läßt sich nur in seltenen Fällen, vielleicht nirgend anderswo mit so hoher Wahrscheinlichkeit nachweisen, daß Ph. über ein

über, deren andere Menschen durch einen solchen theilhaftig werden und schließt diese Untersuchung p. 407 mit den Worten: „Ueber die Gnadenerweisungen (δωρεαί), welche Gott denen, die vollkommen geworden sind und durch diese Andern zu Theil werden läßt, haben wir nun gesprochen."

Wenn er nun in dem darauf folgenden fortfährt: „In dem vorhergehenden Buche haben wir nach Kräften eine genaue Untersuchung über die Belohnungen angestellt;" sollte es da noch zweifelhaft seyn, welche Belohnungen er meine? Sollte er nicht eben die δωρεαί darunter verstehen, über welche er so ausführlich in den vorhergehenden Büchern gesprochen hat? Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Büchern ist demnach so natürlich, daß sie nicht wohl getrennt werden mögen. Ist dieß nun aber der Fall: so blieben Genes. XII, 7 — XV, 1 unerklärt und die Abhandlung περὶ μισθῶν war nicht eine für sich bestehende, sondern ein Theil des Werkchens, welches de migrat. Abrah. überschrieben ist.

Lücken waren demnach schon Anfangs im Commentare, andere aber sind auch noch durch die Zeit hinzugekommen. Beides wird durch einzelne Beispiele gewiß. Es kann aber nicht überall nachgewiesen werden, hierüber

τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος u. ähnl. Solche Hinweisungen mußten natürlich den Wunsch nach besondern Ueberschriften fördern und leiten.

Daß nun aber Ph.'s Vorgang sich eben nur hierauf erstreckt habe, scheint mir vorzüglich aus Folgendem hervorzugehen:

Vorerst: War es nicht das Werk späterer Willkür, sondern gab Ph. jedem Abschnitte seines Commentars seine besondere Ueberschrift: so ließe sich nicht absehen, warum die drei ersten Bücher einer solchen entbehrten. Schon oben haben wir gesehen, daß sie integrirende Theile des Ganzen sind und mit diesem eng zusammenhängen. Es steht kaum zu leugnen, daß Ph., wenn den andern, auch diesen eine besondere Ueberschrift gegeben haben würde. Hingegen änderte sich dieß in der Folge. Diese drei Bücher wurden verhältnißmäßig wenig gebraucht, wie schon daraus ersichtlich ist, daß keiner der alten Kataloge philonischer Schriften sie erwähnt, auch boten die niedrigeren Zahlen weniger Beschwerlichkeit dar. Da also das Bedürfniß, sie überhaupt zu nennen, seltener, und sie anders zu citiren geringer war: so konnten sie leicht ihre ursprünglichen Titel behaupten. Und doch findet sich auch

Agricultur geschrieben. Die Verfasser derselben scheinen dieß aus dem Anfange des, unserer Schrift de agricultura folgenden, Buches de plantatione Noae geschlossen zu haben, wo es heißt ἐν μὲν τῷ προτέρῳ (sie lasen vielleicht, wie unsere vormangeyischen Ausgaben, πρώτῳ) βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῶς .. εἴπομεν· ἐν δὲ τούτῳ περὶ τῆς κατ' εἶδος ἀμπελουργικῆς. Auf demselben Schlusse nur verschieden angewandt beruht es, wenn unsere Handschriften das Buch de plantat. als das zweite περὶ φυτουργίας angeben. Nicht genug. Das folgende Buch ist περὶ μέθης und beginnt mit den Worten: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης ... ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ und wirklich hat Ph. in dem letzten Theile des Werkes de plantat. darüber gesprochen. Was Wunder, wenn Eusebius, Hieronymus und Suidas ihm zwei Bücher über die Trunkenheit zuschreiben, von denen dann natürlich das περὶ φυτουργίας das erste, das περὶ μέθης das zweite ist? So tritt denn das Buch περὶ φυτουργίας, je nachdem es der Ordner der Bücher gerade genehm fand, in die verschiedensten Verhältnisse, entweder als zweites Buch περὶ γεωργίας, oder als zweites Buch περὶ φυτουργίας, oder endlich als erstes Buch

auf ein früheres. Aucher ist nicht abgeneigt, zu glauben, daß das von ihm aufgefundene armenische Büchlein von den drei Engeln, welche dem Abraham erschienen, das erste Buch dieser Träume enthalte a). Man darf ihm hierin, wie es scheint, nicht Recht geben; denn vorerst unterscheidet sich die Behandlung der vorliegenden Stelle (Genes. XVIII, 1 ss.) in dem mitgetheilten Fragmente überhaupt nicht wesentlich von den anderweiten Bearbeitungen derselben durch Philo b), so daß nichts die Einordnung dieses Fragments (welches übrigens durch den ganzen Geist, der in ihm weht, als unbezweifelt philonisch sich ankündigt) in eine besondere Stellung motivirt; und hierzu kommt denn noch, daß im Laufe der zwei uns erhaltenen Bücher nur Träume im eigentlichen Sinne des Worts behandelt werden. Hr. Gf. (welcher, beiläufig gesagt, nicht ohne Nachtheil für seine Sache, auf die armenischen Stücke gar keine Rücksicht genommen hat) hat hierin höchst wahrscheinlich das Richtige gesehn, wenn er (p. 43) vermuthet, daß der Traum Abimelechs (Gen. XX.) den Inhalt des ersten Buchs ausgemacht habe. Mehr noch als die von ihm zum Belege angeführte Stelle (de somn. I. p. 565.), in welcher Ph. sagt, daß er im ersten

ter und hielten die Welt selbst für das Höchste, für Gott) und sich von Untersuchung der Geschöpfe zur Kenntniß des wahren Schöpfers aller Dinge erhebt. Ist ihm erst diese zur Natur geworden, d. h. ist er durch festen Glauben (dieser war ja das Charakteristische des Abraham) zur unerschütterlichen Ueberzeugung von jenem höchsten Wesen gekommen: so wird diese ihm auch seine wahre Freude (Isaak, eben von dieser Freude benannt יִצְחָק, ist nun also das Symbol des Glaubens, der uns zur Natur geworden), und das Irdische erscheint ihm nun immer mehr nur als Hinderniß, sich dem Urgöttlichen zu nahen und im Schauen Gottes unüberschwengliche Seligkeit zu empfinden. Er wird Asket (Jakob), der dem Sinnlichen nur eben so viel zugesteht, als nothwendig ist, der sich der irdischen Genüsse entschlägt, um sich zur Gottesfreude zu befähigen. Seine Belohnung ist das Gottesschauen (er wird Israel).

Bis hierher wollte Ph. seine ungeschriebenen Gesetze fortstellen. Er sagt p. 358, nachdem er über diese drei im Allgemeinen Einiges beigebracht hat, er wolle nun zu den Einzelnen übergehen und bei Abraham anfangen, der ihn denn auch bis zu Ende des Buchs de Abrah. beschäf-

die früheren Werke über die ungeschriebenen Gesetze im Allgemeinen zurückweist) wir nicht einen Augenblick zweifeln dürften, daß dieß Buch unmittelbar dem über Joseph gefolgt sey." Es ist dieß um so unbegreiflicher, da der Vf. das Leben des Moses mit zu den ungeschriebenen Gesetzen rechnet (vgl. p. 21).

Irren wir nicht, so geschah dieß zu Gunsten einer andern, freilich auch verunglückten Hypothese Hrn. Gf.'s. Er betrachtete nämlich die Schlußworte des von Majo edirten Tractats de parentibus col. p. Mai. 35, wo Ph. sagt, er habe bisher die auf der ersten Tafel gegebenen Gesetze erläutert und wolle καιροῦ διδόντος denen auf der zweiten Tafel befindlichen seine Aufmerksamkeit schenken. Hiermit verglich er die Anfangsworte des darauf folgenden Buchs de spec. legg. III, p. 776. In diesen gedenkt Ph. einer glücklichen Vergangenheit, in welcher er sich der Philosophie und der Beschauung der Welt und dessen, was in ihr enthalten sey, in schöner, ungestörter, seliger Muße habe hingeben können, in welcher er nur zuweilen aus seinem Himmel, wie von einer Warte sein Geistesauge auf diese Erde gesenkt und sein Loos gesegnet habe, das ihn der ängstlichen Sorgen des irdischen Lebens enthebe. Allein es sey anders geworden. In ein Meer bürgerlicher Sorgen hineingezogen, aus welchem er nicht aufzutauchen vermöge, sey es die Liebe zu den Wissenschaften, welche von den ersten Zeiten fähiger Jahre an in seiner Seele Platz gewonnen, allein, die Mitleid mit ihm übe, die ihm, wenn schon mit getrübten Augen (denn Thränen trüben ja auch die Klarheit) in Zeiten unerwarteter, wenn auch kurzer, Ruhe umherzuschauen gestatte. „Aber auch dafür, fährt er fort, ziemt es, Gott zu danken, daß ich, wenn schon überfluthet, doch noch nicht bis auf den Grund niedergezogen bin, so daß ich immer die Augen noch öffne, welche ich schon durch die Verzweiflung auf irgend eine schöne Hoffnung geblendet glaubte und

humanitate und de poenitentia zu schreiben, oder die Erklärung der fünf letzten Gebote, die er größern Theils in sehr kleinen Parcellen behandelt? wo denn wohl Hr. Gf. wider sich selbst wird stimmen müssen. Doch es bedarf nicht einmal dieser Frage. Die Bücher de vita Mosis und ihre Beilagen fordern für sich, ihrem ganzen Plane gemäß, wie wir früher zeigten, die Stellung in der Reihe der ungeschriebenen Gesetze. Mochte sich später eine Unterbrechung der schriftstellerischen Muße des Ph. ereignen: sie hat auf Bestimmung der Zeit, in welcher diese geschrieben sind, keinen Einfluß.

Ich füge hier noch im Betreff der Bücher de vita Mosis das bei, was ich vor Kurzem an einem andern Orte mitgetheilt habe a). Es ist mir nämlich nicht mehr zweifelhaft, daß Ph. dieses Werk nur in zwei Bücher zerlegt habe und diese erst später auf drei vermehrt worden sind. Ph. selbst spricht im Anfange seiner Schrift de humanit. p. 697 ausdrücklich nur von zwei Büchern, in welchen er das Leben des Moses beschrieben habe b). Hier hat nur ein einziger Codex (Reg. Par. N. 2251) an der Stelle des Worts δυσί: τρισί, offenbar eine Emendation zu Gunsten der bereits vorgefundenen Eintheilung in drei Bücher, welche sich jetzt in allen Codd. und Ausgaben findet c). Ein prüfender Blick

---

a) S. meine Recension des Gfrörer'schen Werks in der Hall. A. L. Z. N. 124 ss. Juli 1832.

b) *Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν κ. κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου κ. πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τ. βίου M.*

c) Pfeiffer nennt (praefat. seiner phil. Ausg. Erlang. 1785 ss. p. 5.) in seinen Mittheilungen über den Codex, den er mit A bezeichnet, unter No. 27. 28. die Bücher de vita Mos. Sollte dieser Codex vielleicht nur zwei Bücher kennen?

sey, will ich das vierte erläutern, daß er der vorzüglichste der Propheten war."

Nach diesen Büchern über das Leben Mosis hat Ph. einige kleinere, mit jenen eng zusammenhängende Werke eingefügt, de humanitate, welches sich in seinem Anfange p. 697 klärlich als Fortsetzung jener Bücher ankündigt und de poenitentia, aus dessen Anfangsworten a) p. 716 Hr. Gf. (p. 22) mit Recht geschlossen zu haben scheint, daß es der *φιλανθρωπίᾳ* angehängt gewesen. Dagegen scheint er (freilich mit seinen Vorgängern) zu irren, wenn er zwischen den Büchern de vita M. und de humanitate noch ein Buch de pietate verloren glaubt. Er schließt auf ein solches Werk mit Mangey aus den Anfangsworten der Schrift de humanitate p. 697: *τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην κ. ἀδελφὴν κ. δίδυμον ὄντως ἑξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν.* „Aus diesen Worten, sagt Hr. Gf., geht nun erstens hervor, daß Ph. wirklich einen Tractat de pietate geschrieben haben muß; denn er konnte, zumal bei seiner Schreibseligkeit, nicht geradezu die Menschenliebe mit der Frömmigkeit in dieß enge Verhältniß setzen, wenn er letztere nicht vorher geschildert hätte" u. s. w. Im Folgenden sucht er Einiges über die Stellung des Buchs

auf folgen dann auch die Bücher de specialibus legibus.
Es ist ganz offenbar, daß Mangey mit Recht die Einzelschriften, welche sich mit Erläuterung der unter das erste und zweite Gebot geordneten Gesetze beschäftigen, als liber legum speciall. 1 bezeichnet, wenn auch dieser allgemeine Titel für sie verloren ist. Da nun derselbe die Erläuterungen Philo's über das achte bis zehnte Gebot in der boblej. Handschrift fand und aus ihr mittheilte: so sind die vier Bücher legg. specc. glücklich wiederhergestellt, deren Euseb., Hieronym. und die Uebrigen Erwähnung thun; denn das zweite Buch über das dritte bis fünfte Gebot und das dritte Buch über das sechste und siebente Gebot besaß man schon längst, wenn schon ersteres nicht vollständig, da die Erläuterung des (jüdisch) fünften Gebotes fehlte. Nachdem Majo auch diese in der Schrift de parentibus colendis nebst einem Zusatze zum vierten Gebote de festo cophini herausgegeben hat (Mediol. 1818): so scheint an diesen legg. specc. nichts mehr zu fehlen.

In der letzten zu ihnen gehörigen Schrift de concupiscentia kündigt Ph. an, daß er zunächst noch Etwas über einige zur Erfüllung dieser Gebote nothwendige Tugenden, zunächst über die Gerechtigkeit, mittheilen wolle. Die Schrift de iustitia mit dem von Ph. selbst zu dieser ge-

dann seinen Zorn wider deren Unterdrücker wenden werde, die es vergessen hätten, daß sie nur wegen der Sünde des gottgeweihten Volks, nicht wegen ihrer Verdienste herrschten.

Mit diesen Worten messianischer Hoffnungen, die selten bei Ph. durchscheinen, schließt er das Gesammtwerk zur Erklärung der mosaischen Gesetze.

Die Schrift de nobilitate, welche Mangey darauf folgen läßt und enger mit den früheren verbindet, haben wir oben in eine andre Stelle gewiesen. Die Schrift konnte nicht unglücklicher eingereiht werden, als an diesem Orte nach den messianischen Hoffnungen der Juden. Denn sie enthält philosophische Untersuchungen und historische Nachweisungen gegen die nichtige Eitelkeit derer, die sich damit brüsten, vorzüglicher Vorfahren Nachkommen zu seyn. Sie ist offenbar zur Zurückweisung der auf ihre Voraltern stolzen, die Juden verachtenden Heiden geschrieben, sie verwirft jenen Stolz als Thorheit, steht aber freilich in bedenklichem Contraste mit den national-messianischen Hoffnungen der Juden selbst. Da sie fragmentarisch ist, haben wir bereits oben vermuthet, sie sey ein uns erhaltenes Stück von der Apologie Philo's für die Juden.

Die von Ph. wahrscheinlich später geschriebenen a) vier sermones, quaestiones et solutiones in Genesin und

---

a) Dafür scheinen einige Worte der qu. in Gen. I, 55, die uns auch in den noch nicht herausgegebenen Excerpten des Mönchs Johann (Mang. II. p. 669) erhalten sind, zu sprechen. Es wird da unter Anderem gesagt: διττὰ γὰρ, ὡς πολλάκις ἔφην, ἐστὶ τὰ ἀνώτατα κεφάλαια, τὸ μὲν οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς, τὸ δὲ ὡς ἄνθρωπος παιδεύει τὸν υἱόν κ. λ. Hierüber hatte er aber noch nicht in diesen quaestt. gesprochen, dagegen sehr oft im Hauptcommentare, vgl. quod D. sit immut. p. 301. de migrat. Abrah. p. 405. al.

Geschichte Jakobs und Josephs fehlt. Noch verstümmelter sind die quaestt. und solutt. in Exodum erhalten. Von den fünf Büchern, welche Euseb. und Hieron. nennen, haben wir nur zwei. Sie fangen mit Exod. XII. 2 an, und enden mit XXVIII. 36.

Uebrigens kann und wird bei der zu hoffenden neuen Ausgabe des Ph. von unserm verehrten Großmann gewiß recht viel gerade auch für diese Bücher geschehen. Vorerst wird eine genaue Vergleichung der Väter, namentlich des Ambrosius, viel Licht in das armenische Dunkel bringen. Denn allerdings hat Aucher Recht, wenn er bemerkt a), daß gerade dieser heilige Vater sehr oft und sehr bedeutend lange Stellen aus diesen quaestt., obgleich unter Verschweigung seiner Quelle, wiederholt, wenn er sich auch bei dem Ausrufe: Res mira profecto, quam laeta, sed mirabunda universa accipiet Europa täuschen mochte. Europa wußte es schon, daß Ambrosius den Ph. oft und sehr getreu wiedergebe und Aucher hätte dieß schon aus Mangey's Ausgabe und noch vollständiger aus einer Vergleichung der Werke dieser beiden Männer lernen können. Aber es scheint überhaupt, er war mit seinem armenischen Ph. vertrauter, als mit dem griechischen.

Dann sind aber auch in den uns griechisch erhaltenen Fragmenten gar viele, welche aus diesen quaestt. entlehnt sind, zum Theil ohne daß dieß ausdrücklich bei ihnen angegeben wäre, ja mehrere unter falschen Titeln. Aucher hat sehr spärlich und fast nur die Fragmente, deren ursprünglicher Ort bereits bei ihnen angegeben war, die denselben zustehenden Stellen angewiesen und sie verglichen. Auch hierin ist also dem spätern Herausgeber noch Vieles zu thun übrig. Wir geben hierüber zum Schlusse

---

a) Praef. p. 4. ad Paralip. Armena.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Propheten des A. T., die ältesten und würdigsten Volksredner.

Eine Rede.

Von

F. W. C. Umbreit.

Vorerinnerung.

Nachfolgende Worte sind als freie und lebendige Ueberarbeitung einer öffentlichen akademischen Rede, die der Verf. als Prorector am 22. November v. J. zur Feier des hohen Geburtsfestes des unvergeßlichen Carl Friedrich, des großsinnigen Wiederherstellers der Universi-

Reihe Ezechiel, von dem man sagen möchte, daß er einher nicht wandle, sondern aufwärts fahre, getragen von einem Wagen, aus blendendem Glanze von Sonne und Mond und allen Sternen des Himmels, an Fruchtbarkeit und Pracht der Bilder der reichste Prophet, im Gewicht des Wortes schwer und gewaltig. Diesen drei Männern folgen die zwölf kleinen Propheten, in Betracht des geringeren Umfangs ihrer Orakel also genannt, an hoher Gabe der Rede aber zum Theil jenen gleich. Den Zug führet Hosea, durch Kürze und spruchartige Weise des Vortrags der schwerste aller Propheten, in Erfindung von Gleichnissen der feinste, an einem poetischen Dunkel sich freuend; an ihn reihet sich Joel, der geistigste Weissager messianischer Zeiten, mit dem Vermögen, neue Bilder zu schaffen, reichlichst beschenkt, überfließend an Allegorieen, malend mit den prächtigsten Farben, in lebendiger Schilderung von Keinem übertroffen, durch wunderbare Klarheit des Wortes allen voraus; auf ihn folgt Amos der Hirte, mit der himmlischen Luft der Poesie auf den Triften genähret, von der Natur selbst unterwiesen in der göttlichen Rede, daher im Tone einfach und rein, in der Vergleichung erhaben und reich, im Gebrau-

sagt der große Jesaia a), und auf diesen unerschütterlichen Grund ist das ganze System der prophetischen Weisheit und Redekunst gebaut. Einfach ist jene wie diese, und der erhabene Prophet bedarf nicht glänzender Redeblumen, um die Augen des Volkes zu umnebeln und dessen Ohren zu kitzeln.

Gott ist die Wahrheit, das Leben
und ewiger König b),

und vom innigen Bunde mit einem solchen Gotte zeugen des hohen Sehers s[illegible] Worte der Wahrheit, des Lebens und ewiger H[illegible] Nie entschlüpft ein schmeichelnder Laut dem unv[illegible]hlicher Wahrheit vom Herrn geweiheten Munde, sondern mit dem eisernen Stabe unbeugsamer Gerechtigkeit demüthigt der strafende Redner den gleißnerischen Sinn des Volkes, welches in den Rauchwolken äußerlicher Gottesverehrung seinem eigenen Hochmuthe selbstgefällige Opfer bringt. Keines, wer vom Gesetze Jehovas weicht und den Heiligen Israels durch Thaten der Treulosigkeit und Lüge entheiligt, schonet der eifrige Mann Gottes,

dessen Worte der Herr zu Feuer macht,

Demuth und Gehorsa
Wohles der Völker, diese n
den des zur Verherrlichung
schen — sie sind die mächti
jener gewaltigen Musik h
Stufen des Thrones, an d
Markt und Straßen verneh
schen sie noch in die Verwirr
in denen süße Schmeicheltö
Herz des Volkes zu vergift
schon der Mund des Jes
verkündet a).

Dem Gesetz, der Off
Wenn so das Volk ni
dann geht ihm keine
Es geht im Land um
gedrückt und hungrig,
und wenn es hunger
und flucht auf seinen
Es blickt nach oben,
es blickt nach unten —
doch siehe! — Angs
Dun
zur Todesnacht wird

Und wie leuchten die Fla
Trauerreden des großherz
Blick auf die Lügner des T
sundheit rühmen, wiewohl

wie mögt ihr sagen:
wir kennen das Geset
Fürwahr! zur Lüge n
der Schreiber Lügeng

---

a) Cap. 8, 20.
b) Cap. 8, 11.

Doch zu Schanden werden diese Weisen,
verworren und bestürzt —
sieh! das Wort Jehova's haben sie verworfen,
und welche Weisheit haben sie?

Das eben ist die große Lehre, welche die ältesten Redner des Volkes den neuesten predigen: daß die Weisheit der Erde, auch von den glänzendsten Wortgebilden getragen, in Einöden führe, wo alle Quellen des Lebens versiegen, wenn erst die Menschen das Wort Gottes verwerfen. „Aber sie haben Ohren und hören nicht, Augen und sehen nicht." Was spürt ihr denn von jener himmlischen Weisheit des alten Prophetenthums in den gerühmten Reden der Helden der Freiheit? Welcher Geist ist es, der in ihnen wohnet? — Ist's jener allmächtige Hauch, der die Cedern des Libanon rührt und die Eichen von Basan erschüttert? — Eitler, kleinlicher Weltsinn ist es, irdische Hoffahrt und Herrschsucht, bald in nackter Blöße sich kund gebend, bald in erborgten Schimmer einer trügerischen Weisheit gehüllt! — An zwei Worten könnt ihr die wahren Propheten erkennen: wenn sie mit schonungslosem Ernste eure Sünde, und läge sie noch so tief und künstlich verborgen, offenbar machen, und dann dem ge-

Erwärmung des religiösen Gefühles, welches unter dem kalten Wehen einseitig berechnender Verstandesbildung immer mehr einzufrieren bedroht ist, oder durch den feindlichen Druck einer völlig entgegengesetzten Richtung des Geistes gereizt und widernatürlich erregt, in krankhaften Bewegungen sich Luft macht, die von denen am fruchtlosesten bezüchtiget werden, welche am fernsten von aller Religion sich befinden. Wenn Ihr nicht, gleich den Propheten des alten Bundes, die Herzen erschreckt mit dem Donnerworte der Sünde und mit lebendigem und treuem Gemälde der hülfsbedürftigen Armuth des Menschen, sondern fortfahrt mit dem verderblichen Mohnsaft süßschwärmender Rede die Gewissen in betäubenden Schlummer zu wiegen, dann werdet Ihr ein Geschlecht bilden helfen, dem es an Tiefe und Wahrheit des Sinnes, diesem alten Schmucke deutscher Nation, gänzlich gebricht. Aber jene hohen Cederngestalten des alttestamentlichen Prophetenthums rauschen nicht immer im Sturm und Wetter heiligen Zornes über das Verderben der Zeit, sondern sie tönen auch tröstliche Laute kommenden Heiles in die öde Verwirrung einer traurigen Gegenwart. Der ewige Wechsel von Nacht und Licht findet sich in allen Reden der alttestamentlichen Se-

in dem ihm bestimmten Gebiete sein Gott wohlgefälliges Werk mit gewissenhaftem Fleiße verrichte, harrend des Tages, an dem der Herr wieder erscheinen wird zum letzten Gericht über die Lebendigen und über die Todten. Freilich sind die Propheten keine eitlen Lobredner der jüngsthin vielgepriesenen Volksherrschaft, sondern mächtige Wächter und Schützer der Theokratie, nach welcher die Machtvollkommenheit des Einen Gottes durch Einen König im Staate vertreten wird. Gleichwie der königliche Gesetzgeber Moses, dessen hochgewürdigte Nachfolger und lebendig geistige Ausleger seines Gesetzes sie waren, das im sinnlichen Naturleben leicht zerfließende Volk zur gedrungenen Einheit in sich durch streng gehaltene Abwehr der Vielgötterei zu erziehen auf das Eifrigste weise bestrebt war: also schwangen auch sie unter Entsagungen und Drangsalen jeglicher Art das zweischneidige Alles zertheilende Schwert beredsamer Wahrheit gegen die verführerischen Götzen des Tages, und wenn sie deren Nichtigkeit mit gewaltiger Stimme hervorheben, dann schärft sich die Kunst ihrer Rede zum beißenden Spott und zur feinsten Satyre. Wie aber hätten sie bei solchem vor-

phetenthums, diesem verklärenden Geiste der Theokratie, zerschmelzen. Denn, wo immer Unkundige die theokratische Verfassung belächeln, da sind sie gewiß nur bei der oberflächlichen Beschauung des äußeren Gerüstes stehen geblieben. Oder leuchtet Euch nicht, die Ihr die Freiheit und Festigkeit der Verfassung im Einklange sucht, das glänzende Urbild dieser seltenen Vereinigung im innersten Heiligthume des israelitischen Staatsgebäudes entgegen? Wenn es freilich geschieht, daß selbst gelehrte und feine Geschichtsforscher unserer Zeit Propheten und Priester verwechseln [a]), dann ist es nicht zu verwundern, wenn der ungebildete Haufe im Hebraismus nur ein die Freiheit des Volkes niederdrückendes hierarchisches Königthum findet. Aber eben jene geistige Kraft, die, ein unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Lebens, dem Künstler den Schmuck der Schönheit, dem Helden die Palme des Sieges verleiht, erweckt die Freiheit der Rede in dem Propheten und macht ihn zum Schrecken jeglicher Willkür. Alle politische Weisheit wird vor dem durchdringenden Seherblick des Propheten zu Schanden, der, irdischer Beschränkung und Befangenheit entbunden, nur in dem treuen Festhalten am Gesetze die wahre Klugheit des

schon von der Kleopatra umgebracht (Ebendas. 15, 4, 1.). Entweder also begeht Lukas einen chronologischen Fehler, was an sich sehr möglich wäre, oder es ist aus ihm die Geschichte jener Zeit zu ergänzen, und ein zweiter, jüngerer Lysanias zu statuiren, was aus manchen Gründen kaum annehmlich scheint, oder es ist das Wort *τετραρχοῦντος* zu streichen, und *Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς* noch von dem ersten *τετραρχοῦντος* abhängig, Abilene des Lysanias als Herrschergebiet des Philippus zu nehmen. Die zweite Ansicht hat einen scharfsinnigen Vertheidiger an Süskind (Vermischte Aufsätze S. 17 ff.); für die dritte möchte mit Valesius, Michaelis, Paulus Schreiber dieses stimmen. Strenge beweisen läßt sie sich allerdings auch nicht, aber sie vereinigt mehrere Gründe der Wahrscheinlichkeit, als die beiden andern. Ihren gewichtigsten Gegner hat sie an Süskind (a. a. O.), daher dessen Abhandlung vornehmlich berücksichtigt zu werden verdient. Die Hauptfrage, welche Süskind auf's Entschiedenste verneint, ist die: läßt sich wahrscheinlich machen, daß Philippus, Herodes I. Sohn, Abilene beherrscht habe?

Lysanias, der Sohn des Ptolemäus, erbte von diesem (Ant. 14, 13, 3.) die Libanonsgegenden, namentlich

ger Entfernung von Abila, sondern eine Landschaft längs eines Libanon-Arms hin bezeichnet (Bell. 2, 9, 1.). So gut nun anderwärts die von der Stadt Abila genannte Landschaft unter dem von der Stadt Chalcis herrührenden Namen Chalcidene, Chalcis, befaßt wird (Ant. 14, 7, 4.), und auch umgekehrt diese unter dem Namen Abilene, so gut kann in unsrer Stelle das Gebiet von Abila unter Panias befaßt werden. Ja man könnte, was ich übrigens nicht für wahrscheinlich halte, schon unter der ersten Schenkung Abila an Herodes gelangen lassen, aus demselben Grunde, aus welchem es Süskind ihm durchaus absprechen möchte (S. 18.), wegen seiner Lage in der Nähe von Damaskus. Denn gerade um Damaskus vor Räubereien zu schützen (Bell. 1, 20, 4.), erhielt Herodes Trachon, Batanea und Auranitis, jenes Galiläa von Osten und Norden begrenzende Gebirgsland, des Hermon und Libanon Gebiet. Zwischen diesem Landstriche und Galiläa lag Ulatha und Panias, in deren Besitz Zenodor nicht mehr schaden konnte, und durch deren Erwerbung Herodes Gebiet vollends arrondirt wurde. Ich ziehe aber deßhalb vor, Abilene unter Panias zu begreifen, weil Plinius hist. nat. V, 18 es zur Dekapolis zählt. a) — Hat demnach Herodes d. G. Abilene besessen, so fragt sich jetzt, ob es nach seinem Tode auf Philippus überging, oder einem besondern Dynasten unterworfen wurde, wieder einem Lysanias, dem, welchen Lukas nennt. Letzteres kann aus zwei Gründen nicht angenommen werden. Einmal hätte ein solcher Lysanias bei der Theilung des herodischen Nachlasses auch wohl genannt werden, und in der meist in jenen Gegenden spielenden Geschichte der Herodiaden auch irgend einmal auftreten müssen. Sodann lag es gar nicht in den Verwaltungsmaximen Augusts bei jener

---

a) Abila Lysaniä, zwischen Damaskus und Baalbek, ist nämlich verschieden von Abila der Dekapolis, unweit Gadara. D. Corr.

demnach durch diese letztere Stelle uns nicht bewegen lassen, unter jenem μέρος οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου nur das Stadtgebiet von Jamnia zu verstehen (Josephus ist offenbar hier wie oben über die μοῖρα etwas allzuflüchtig), so müssen wir geneigt seyn, den Ausdruck οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου für übergetragen zu halten von οἶκος τοῦ Λυσανίου (denn auf keinen Fall kann Jamnia, eine obergaliläische Stadt (Ios. de vita sua §. 37.), erbliche Besitzung des Zenodorus gewesen seyn) und einen Theil der ehemaligen Besitzungen des Lysanias darunter zu verstehen. Wir können aber nach geographischen Verhältnissen keinen andern darunter verstehen als Abilene; denn, was Lysanias sonst noch und nach ihm Zenodorus besaß, Chalcis, würde ohne Abilene mit den übrigen Ländereien des Philippus nicht im Zusammenhange gewesen seyn; es wurde also natürlicher der syrischen Procuratur zugeschlagen. Abilene, dieser Theil des Hauses Lysaniä und Zenodori, hing mit Trachonitis zusammen (in welchem Zusammenhange es auch von Plinius genannt wird) und wurde auch später (Bell. 2, 12, 8) dem Agrippa nebst Batanäa, Trachonitis und Gaulonitis gegen das zu verlassende Chalcis zugetheilt.

Dieß als das wahrscheinlichste Resultat, daß nämlich Philippus Abilene besessen habe, kann nicht umgestoßen werden durch diejenigen Stellen bei Josephus, in welchen er Abilene von Philippus Tetrarchie auszuschließen scheint. Ganz ohne Belang ist zuvörderst Ant. 18, 4, 6, wo er bei'm Tode des Philippus als seine Herrschaft nur Trachonitis, Gaulonitis und Batanäa nennt. Denn hier übergeht er entschieden etwas, nämlich jenen oben bespro-

Annahme sowohl Bell. 1, 20, 4, als auch die obengenannte Stelle zu widersprechen, welche ja Βατανaία, das er nach Süskind nicht von Lysanias bekommen, sondern eigenthümlich besessen haben soll, von dem οἶκος ausschließt.

trarchie des Lysanias und Abila des Lysanias verschiedene Provinzen wären, was kaum denkbar seyn möchte. Derselbe Josephus nun, welcher fast in Einem Athemzuge diesen bedeutenden Widerspruch begehen konnte, mochte zu obiger Ungenauigkeit, das Gebiet des Lysanias noch neben dem des Philippus, in dem es befaßt war, besonders aufzuzählen, um so leichter verleitet werden, als Abila fortwährend den Namen des Lysanias führte, und so von der Tetrarchie des Philippus verschieden scheinen konnte, besonders da als Tetrarchie des Philippus im engern Sinne von Josephus selbst zuweilen nur eine seiner Provinzen genannt wird, Trachonitis (Ant. 18, 5, 4). Auch ist wohl zu beachten, daß Josephus bei der Darstellung der Munificenz der Kaiser gegen die Herodiaden den Mund gar voll nimmt, und nicht genug Provinzen aufzählen kann (ähnlich den Titulaturen unserer Reichsfürsten im vorigen Jahrhundert), ja, daß er außer dem schon bemerkten, aus diesem Bestreben hervorgegangenen Versehen noch einen Verstoß gegen die klare Geschichte und daneben wiederum eine falsche Länderabtheilung sich erlaubt, wenn er B. I. II, 11, 5. sagt, daß Klaudius *τὸν Ἀγρίππαν ἐδωρεῖτο τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ πάσῃ, προςτιθεὶς ἔξωθεν καὶ τὰς ὑπ᾽ Αὐγούστου δοθείσας Ἡρώδῃ Τραχωνῖτιν καὶ Αὐρανῖτιν, χωρὶς δὲ τούτων ἑτέραν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλου-*

τετραρχοῦντος gestrichen. Die exegetische Schwierigkeit, welche Kühnöl erhebt, ist ohne Belang; es konnte recht gut Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς heißen, denn der Name, wornach eine Gegend, eine Stadt genannt wird, steht gern im Genitiv voran (Matth. 322.) a) und vor dem Eigennamen fehlt der Artikel mit Recht, da dieser Genitiv keine scharfe Distinction bezweckt (Winer S. 116). Ein mißverstehender Abschreiber konnte leicht τετραρχοῦντος aus der frühern Linie suppliren. Die Erwähnung des Herrschers von Abilene, dieser kleinen Provinz, mit der Christus nie in die geringste Berührung kam, hatte schlechterdings keinen Zweck, wie Olshausen glauben möchte. Viel natürlicher war es aber, Philippus Hauptbesitzungen aufzuzählen, und unter diesen namentlich auch Abilene aufzuführen, das ungeachtet seines geringen Umfangs so bedeutend war, daß man die Einkünfte der Stadt Abila allein denen eines Fürstenthums gleichschätzte (Plin. h. nat. V, 18), und das auch lange nach Lysanias Tode noch von ihm seinen Namen führte (Ant. 19, 5, 1. 20, 11, 4. Bell. 2, 11, 5; 2, 12, 8).

Doch muß zugegeben werden, daß es an sich wohl möglich wäre, Lukas habe irrthümlich einen Lysanias als Fürsten Abilenes genannt, weil Abilene noch immer Abilene des Lysanias hieß, wenn man nämlich zugibt, was

Recensionen.

C. F. Göschel's neuere Schriften.

1. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Von Carl Friedrich G....l. — Darum rühme sich Niemand eines Menschen. Es ist Alles euer. Es sey Paulus oder Apollo, es sey Kephas oder die Welt, es sey das Leben oder der Tod, es sey das Gegenwärtige oder das Zukünftige, Alles ist euer. Ihr aber seyd Christi; Christus aber ist Gottes. 1 Kor. 3, 21—23. Auf der Rückseite des Titelblattes Motto: 1 Kor. 1, 20—23. — Berlin bei Franklin, 1829.
2. Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres

überwunden hatte. Aber einerseits das Verkennen des praktischen, ethischen Grundcharakters des Christenthums, der freilich damals in der dürftigsten Gestalt erschien, dessen eigenstes Wesen, die Lehre von der Wiedergeburt aus Gott, von den Theologen für baaren Mysticismus ausgegeben wurde, andererseits die starke Hinneigung zum Pantheismus, die aus der innersten Mitte dieser philosophischen Richtung entsprang, ließen sie diesem Zuge nicht mit entschiedener, ungetheilter Hingebung folgen; und wenn später die edelsten Geister unter den Repräsentanten dieser Richtung, Schelling, Steffens, den Glauben an einen lebendigen, persönlichen Gott, den Schöpfer der Welt, als Grundlage der christlichen Religion in seiner ewigen Wahrheit anerkannten, so ist dieß wohl mehr als ein Sieg des Christenthums über ihre Philosophie, denn als ein freies, selbstständiges Zusammentreffen dieser mit jenem anzusehen, wie denn auch diese Anerkennung mit dem Zerbrechen der Form ihres Systems verbunden war.

Es ist nun der Stolz der neuesten Philosophie, wie sie seit etwas länger als einem Jahrzehent besonders in dem nördlichen Theile Deutschlands sich mit ausnehmendem Glück ausbreitet, die Versöhnung der Speculation und des christlichen Glaubens, die bisher von dem philosophischen Geiste nur angestrebt worden

dieser Denkweise gründlich aufdeckt, und um so zeitgemäßer ist, je ausgebreiteter noch in unsern Tagen der Einfluß dieser Denkweise ist, und je weniger es auch unter frommen, wohlgesinnten Christen an solchen fehlt, die sich abmühen, die Grundsätze derselben in sich selbst mit einem aufrichtig gemeinten Offenbarungsglauben in Uebereinstimmung zu bringen. — Wir haben es hier besonders zu thun mit dem zweiten Abschnitte: das absolute Wissen, in welchem der Hr. Verf. sich bestrebt, die Resultate des absoluten Wissens als identisch mit den Wesenlehren des Christenthums aufzuzeigen.

Was uns nun hier zuerst zum Widerspruche nöthigt, ist dieß, daß in diesem Abschnitte, wie überhaupt in dem ganzen Buche die protestantische Kirchenlehre mit der Schriftlehre ihrem Inhalte nach schlechthin gleichgesetzt wird; überall wird so geredet, als verstände es sich für den protestantischen Christen ganz von selbst, daß die Lehre seiner Kirche, wie sie von den Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts aus der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern entwickelt worden ist, in allen ihren Bestimmungen ewige Wahrheit sey. In diesem Sinne werden gleich zu Anfang S. 5—8 bei der Auslegung eines hinrichs'schen Bekenntnisses zwei Stufen unterschieden, die erste, da der Christ die Wahrheit glaubt, weil die Kirche glaubt, die zweite, da er vermittelst des speculativen Begriffes zum Wissen der Wahrheit gelangt. — Dieß Glauben, weil die Kirche glaubt, gehört aber nur für den Katholiken; der seiner selbst bewußte protestantische Christ glaubt der Kirche, weil und in sofern er sich durch eigene Forschung von der Zusammenstimmung ihrer Lehren mit der Lehre der Schrift überzeugt hat, und freilich hat Jemand nur dann das Recht, sich einen protestantischen Christen zu nennen, wenn er die höchsten Principien, aus welchen die protestantische Kirche erwachsen ist, und die sie in ihren symbolischen Bü-

und wo nach der unter den Gegnern des hegel'schen Systems vorherrschenden Meinung auch ihm dasselbe Mißgeschick widerfahren seyn soll. Das Christenthum hat keinen Sinn ohne einen lebendigen, persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott — denn nur ein solcher kann lieben und geliebt werden — und ohne eine unvergängliche Persönlichkeit des Menschen — denn nur eine solche kann Gegenstand der erlösenden Liebe Gottes seyn. Darum ist der Pantheismus, in sofern er die Persönlichkeit Gottes, sein ewiges Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als von der Welt, seinem Geschöpf, verschieden weiß, aufhebt, allerdings mit dem Christenthum in einem unversöhnlichen Widerstreit befangen, eben so die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit, woher sie immer entsprungen seyn mag. — Dürfen wir nun wohl einstimmen in den gewöhnlichen Vorwurf des Pantheismus gegen die herrschende Philosophie unserer Zeit? — Wollten wir uns streng an die Etymologie dieses Wortes halten, so wäre dieser Vorwurf allerdings ganz gegründet; daß Gott und All Eins ist, wird von dem Hrn. Verf. ausdrücklich behauptet, doch so, daß er unterscheidet zwischen All und Welt, der er nicht eine Realität zugeschrieben wissen will, die nur Gott zukomme, S. 154. Indessen scheint ihn hier, wo es eben auf die Worte ankommen soll, doch

zu seyn. Und doch kann Recens. bei genauerer Erwägung der wahren Meinung des Hrn. Verfs. ihre Verschiedenheit von dem, was oben als das Wesen nichtpantheistischer Gotteslehre angedeutet worden ist, sich nicht verhehlen. Daß Gott in seinem Selbstbewußtseyn sich als von der Welt verschieden wisse, würde er uns wohl auf keinen Fall zugeben, da dieß ja nothwendig zu zwei Realitäten führen würde — ein Dualismus, der ihm, wie jeder andere, gewiß ein Greuel ist, wie er denn auch S. 154 ausdrücklich lehrt, daß nur Gott, nicht der Welt Realität zukomme. Ja er würde uns nach S. 54 wahrscheinlich vorwerfen, daß in dieser Vorstellung Gott nur als ein objectiver Gott, mithin mehr oder weniger als ein Abgott, d. h. als ein von dem Subjecte getrennter Gott erscheine, aber nicht als Er selbst erkannt werde. Wir müssen uns das gefallen lassen, und unsererseits bei der Behauptung beharren, daß die Philosophie, so lange sie die Welt als eine von Gottes Wesen verschiedene, durch seinen Willen hervorgebrachte Realität nicht anerkennt, so lange ihr der Schöpfungsbegriff der Offenbarung mangelt, sich von den Fesseln des Pantheismus nie ganz loszureißen vermag; was Novalis vom Spinozismus sagt, daß er eine Uebersättigung mit Gottheit sey, gilt von ihr allzumal; auch wird sich heut zu Tage wohl so leicht Niemand mehr einreden lassen, daß eben darin, Gott als die einzige Realität anzusehen, das Wesen der Frömmigkeit bestehe; im Gegentheil dürfte es wohl jetzt und in Zukunft immer mehr anerkannt werden, wie es gerade im innersten Interesse des christlichen Glaubens, seiner Lehre von der Sünde und Erlösung ist, die Realität des geschaffenen Seyns gegen den Akosmismus der meisten neuern Philosophen zu behaupten. In dieser Beziehung ist Anton Günther's Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums gewiß eine sehr beachtenswerthe Er-

wußtseyn Gottes in sich selbst und im Menschen? Und ist es etwas Anderes, was den Hrn. Verf. zu dieser Unterscheidung getrieben hat, als sein christlich frommer Sinn, der aber eben hier mit der Philosophie in einen unversöhnlichen Conflict gerathen ist?

Was nun aber den zweiten Punct betrifft, die persönliche Unsterblichkeit, so läßt uns die Exposition des Herrn Verf. S. 109 ff. über das, warum es sich hier eigentlich handelt, über die Fortdauer des einzelnen Individuums, gänzlich in Ungewißheit. Oder vielmehr, indem sie uns belehrt, daß die abstracte Duplicität von Leib und Seele sich im Tode an die Einheit, den Geist, der über das Princip der Individualität bekanntlich hoch erhaben ist, aufgibt, kann sie wohl nur dazu dienen, den allgemeinen Verdacht, als habe diese Philosophie keine Hoffnung der Fortdauer des Individuums, zu bestärken.

Zu einigen Gegenbemerkungen veranlaßt uns hier noch die mit dem Wesen von der Persönlichkeit Gottes zusammenhängende speculative Deduction der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, wie sie S. 102 gegeben und auf den folgenden Seiten gegen einige Einwürfe vertheidigt wird. Sie geschieht auf die bekannte Weise; der Vater ist das absolute Wesen als Substanz, das Ansich Gottes, der Sohn das absolute Wesen als Subject, das Fürsich Gottes, der heilige Geist die Einheit der Substanz (des Objectes) und des Subjectes, das Anundfürsich Gottes. Allein ist denn nun, abgesehen von allem Andern, was schon sonst mit gutem Grunde gegen diese Deduction ist eingewandt worden, zwischen der Substanz und dem Subject und der Identität beider zum Wenigsten ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Personen der Dreieinigkeit? Wir halten uns hier, in den Standpunct des Hrn. Verf. eingehend, natürlich nur an das kirchliche System. Die Kirche hat seit dem konstantinopolitanischen Concil jede

Ausgabe. In der speculativen Trinitätslehre des Hrn. Verf. und seiner ganzen Schule findet sich das Umgekehrte; was dort vom Vater gilt, das gilt hier vom Geiste; er ist einerseits eine der drei göttlichen Personen, andrerseits ist er allein Gott selbst (αὐτόθεος), und der Vater und der Sohn sind erst durch ihn Personen.

Wir haben diese Puncte nur flüchtig berührt und leisten auf die Beleuchtung manches andern nicht minder wichtigen, z. B. der Lehre der Sünde, „welche sich dieser Philosophie als Abstraction manifestirt hat," S. 114, Verzicht, um uns Raum zu erhalten für die Erörterung einer Differenz, welche im Grunde für sich allein schon hinreichend ist, den christlichen Glauben und diese Philosophie vollständig auseinander zu setzen. Wir wollen zu zeigen suchen, daß das Verhältniß des Christen zu Christo, die Grundlage alles Christenthums, bei dieser Erhebung des Glaubens aus dem Gebiete der Vorstellung in das des immanenten Begriffs unvermeidlich zerstört wird, so daß der Glaube seinen Inhalt bei dieser Erhebung aufgehoben, d. i. nicht aufbewahrt und erhalten, sondern aufgelöst sieht. — Seit Petrus bekannte: Es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, ist es das einstimmige Bekenntniß aller Christen gewesen, und ist es heute noch, daß nur in der demüthig gläubigen Anschließung an Ihn Heil und Seligkeit ist: Er ist uns der Weg zum Vater, die Wahrheit und das Leben, das Licht, dem wir nachfolgen; aus seiner Fülle schöpfen wir Erkenntniß wie Kraft und Trost und wissen uns mit allem unsern geistigen Besitz von Ihm abhängig. Daß dieß und kein anderes unser wahres Verhältniß zu Christo sey, wird auch in dieser Schrift reichlich anerkannt. Und doch können wir diese Anerkennung auch nur für eine schöne und achtungswerthe Inconsequenz halten, wozu den Herrn Verf., wie manche ihm Aehnliche, sein frommes Gemüth verleitet. —

Ausgabe. In der speculativen Trinitätslehre des Hrn. Verf. und seiner ganzen Schule findet sich das Umgekehrte; was dort vom Vater gilt, das gilt hier vom Geiste; er ist einerseits eine der drei göttlichen Personen, andrerseits ist er allein Gott selbst (αὐτόθεος), und der Vater und der Sohn sind erst durch ihn Personen.

Wir haben diese Puncte nur flüchtig berührt und leisten auf die Beleuchtung manches andern nicht minder wichtigen, z. B. der Lehre der Sünde, „welche sich dieser Philosophie als Abstraction manifestirt hat," S. 114, Verzicht, um uns Raum zu erhalten für die Erörterung einer Differenz, welche im Grunde für sich allein schon hinreichend ist, den christlichen Glauben und diese Philosophie vollständig auseinander zu setzen. Wir wollen zu zeigen suchen, daß das Verhältniß des Christen zu Christo, die Grundlage alles Christenthums, bei dieser Erhebung des Glaubens aus dem Gebiete der Vorstellung in das des immanenten Begriffs unvermeidlich zerstört wird, so daß der Glaube seinen Inhalt bei dieser Erhebung aufgehoben, d. i. nicht aufbewahrt und erhalten, sondern aufgelöst sieht. — Seit Petrus bekannte: Es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, ist es das einstimmige Bekenntniß aller Christen gewesen, und ist es heute noch, daß nur in der demüthig gläubigen Anschließung an Ihn Heil und Seligkeit ist: Er ist uns der Weg zum Vater, die Wahrheit und das Leben, das Licht, dem wir nachfolgen; aus seiner Fülle schöpfen wir Erkenntniß wie Kraft und Trost und wissen uns mit allem unsern geistigen Besitz von Ihm abhängig. Daß dieß und kein anderes unser wahres Verhältniß zu Christo sey, wird auch in dieser Schrift reichlich anerkannt. Und doch können wir diese Anerkennung auch nur für eine schöne und achtungswerthe Inconsequenz halten, wozu den Herrn Verf., wie manche ihm Aehnliche, sein frommes Gemüth verleitet. —

darin vergeblich gesucht hat, neigt sich entschieden derjenigen Beantwortung jener Frage zu, welche die Ehrfurcht vor Christo jedem Christen, der auf diesem speculativen Standpuncte steht, unmittelbar zu gebieten scheint. S. 158 wird der Ausspruch Christi Matth. 13, 11 so gefaßt: dem Christen (im engern Sinne des Worts) sey es gegeben zu wissen das Geheimniß des Reiches Gottes; Andern aber sey es nicht gegeben als in Vorstellungen. Diesem nach wäre Christus selbst des Unterschiedes zwischen einem bloß vorstellenden Erkennen und einem Wissen der Wahrheit sich bewußt gewesen, und hätte sich nur zuweilen zum Standpuncte des erstern in seiner Lehrweise herabgelassen. Somit hätten wir denn auch die übrigen speculativen Deutungen von Schriftstellen, wie sie in diesem Buche hin und wieder vorkommen, als eigentliche Auslegungen zu fassen; wenn Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß, so hat er wirklich damit sagen wollen: er betrachte das Böse nicht als ein Anderes seiner, wolle seine Gemeinschaft damit als mit einem Momente der flüssigen Allgemeinheit nicht verleugnen, S. 94. Und wenn Christus sagt: Es kommt die Zeit, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit, so hat er wirklich dabei dieß gedacht: die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten nicht bloß als diesen Vater (das heißt wohl: nicht bloß als Substanz?), sondern in der Wahrheit, welche ist Christus, und im Geiste, welcher ein anderer ist als der Vater und der Sohn, und doch derselbe, als der Geist der Wahrheit, mithin als den dreieinigen Gott. — Man hat der hegel'schen Philosophie öfters den Vorwurf eines willkürlichen und allezeitfertigen Construirens des Positiven a priori gemacht, und sie hat diesen Vorwurf mit Unwillen abgewiesen; sie beruft sich in dieser Schrift und anderwärts darauf, der Anfang alles wahren Philosophirens sey eben die Verzichtleistung

ıf Christum und seine unnatürliche und unzweckmäßige
ortragsweise zurück.

Doch dieß Mißverständniß der Kirche, dieß Herabzie-
n speculativer Lehre in ein fremdes Gebiet gibt der Herr
erf. wohl nicht zu, so wenig wir auch begreifen können,
e er es von seinem Standpuncte aus zu leugnen ver-
ag. — Denn er erkennt überhaupt keinen beharrli-
en Unterschied zwischen dem wahren, lebendigen,
fahrenen Glauben, den er den Pfingstglauben nennt, und
m absoluten Wissen weder in Beziehung auf Inhalt
ch auf Form an, und der ganze letzte Abschnitt: Glau-
nserkenntniß, oder Glauben und Wissen,
116 bis 189 hat den Zweck nachzuweisen, wie jeder
terschied zwischen beiden, kaum gesetzt, sich sofort auch
eder aufhebe. Es gibt allerdings, nach S. 171, einen
lauben, den kindlichen, der bei der äußern Vorstel-
ng stehen bleibt und dieser vertraut, ohne zur Einsicht
langt zu seyn; er besteht in dem Gehorsam, der sich
ter das gewaltige Wort Gottes beugt, der Schrift und
r Kirche, die ihr Herr nicht verläßt, mehr traut, als
h selbst, und der allgemeinen Vernunft, wie sie sich in
r Zeit offenbart und als das Werk aus Gott in aller
it sich erhalten hat, seinen eignen Verstand unterord-
t. Doch dieser Glaube ist nur der Anfang, der freilich
ch im Fortgange bleibt (aber nach Z. 13 derselben Seite,
l. S. 54, wäre ein solcher Glaube ja nicht Glaube an
ott, sondern an einen Abgott?), der vollkommene
laube aber ist zur immanenten Vorstellung fort-
schritten, und ihm ist hiermit die speculative Einsicht
en so wesentlich, als dem Wissen. Allein wenn dieß ist,
as verlangt dann der Hr. Vf. überhaupt noch von den
ahrhaft Gläubigen? Haben sie in ihrem lebendigen
lauben schon unmittelbar diese speculative Einsicht, wo-
bedarf es dann des absoluten Wissens? Warum in
ler Welt sollen sie sich erst mit einer Philosophie befas-

renwerthen Interesse seiner frommen Gesinnung daran liegt, der Vorstellung eine höhere Würde zu vindiciren, was aber kaum angehen dürfte, ohne den Formalismus seines Systems und damit wohl das System selbst, da ja doch eben im System die Identität von Wesen und Form am vollkommensten zur Erscheinung kommt, ganz aufzugeben. —

Aber vielleicht bekommen wir ein annehmlicheres Resultat, wenn wir in dem obigen Dilemma uns für den zweiten Fall entscheiden. — Christus hat selbst die Wahrheit nur in der untergeordneten Form der Vorstellung erkannt und gelehrt. Somit vermögen wir denn in der Einheit von Glauben und Wissen, die ja auch keine abstracte, inhalt- oder bewegungslose Verstandeseinheit seyn soll, einen bestimmten Unterschied festzuhalten, der sich zunächst in der Form als Unterschied der Vorstellung und des speculativen Begriffs manifestirt. Und in diesem Sinne erklärt sich Hegel selbst über das Verhältniß der Philosophie zur Religion, Encyclopädie der philos. Wissensch., dritte Ausg. S. 581: „Worauf es hier ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes.“ Und weiter hin: „Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt

chen Lehre aus seiner unwahren, ihm fremden Form zur wahren, ihm allein adäquaten Form erhebt, dieß wird am wenigsten diese Philosophie, die durch ihr ganzes System den unendlichen Werth der Form verkündigt, behaupten wollen. — So fühlt denn der Glaube sich durch die Speculation, die ihn in ihren Schutz nehmen will, in seinem heiligsten und wesentlichsten Interesse verletzt; es kann ihm nicht entgehen, wie sie in der guten Meinung, ihn zu sich selbst zu bringen, ihn nur um sich selbst und seinen theuersten Besitz bringen würde, wenn er sich ihrer Behandlung übergäbe. Darum bleibt ihm denn nichts Anderes übrig, als vorläufig in seiner Absonderung von ihr zu verharren, und sich ihre zärtlichen Vorwürfe, daß er sich der Gemeinschaft verweigere, indem er sich sträube, aus der starren Identität mit sich selbst herauszugehen, daß er dadurch selbst zur Abstraction werde, lieber gefallen zu lassen, als eine Vereinigung einzugehen, wobei er selbst zuerst nach seiner Form, aber damit zugleich nach seinem Inhalte absorbirt wird. Es geht dem Glauben mit dieser weitläufigen und prächtigen speculativen Rüstung, wie einst dem David mit der Rüstung Sauls; er kann mit ihr nicht von der Stelle, und muß bitten, ihn nun schon zu lassen wie er ist.

Doch wir müssen diesen Punct, das Verhältniß dieser Speculation zu dem historischen Christus, noch etwas näher beleuchten, weil eben hier ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben sich nach unserer Ansicht am offensten darlegt. — Wenn der Herr Verf. S. 128 behauptet, daß die Philosophie so gut wie der Glaube das Wort Gottes zur einzigen Grundlage habe, und auch anderwärts von ihr verlangt, daß sie sich überall daran anschließen solle, woraus denn doch folgen würde, daß Christus immerdar ihr Lehrer bliebe, daß sie den objectiven Inhalt der Wahrheit von ihm empfinge und etwa nur das Geschäft hätte, ihn zur Form des Wissens zu erheben, so

Vernunft als die absolute Realität wiedergeboren wird, so ist doch dieß klar, daß es für den Philosophen eine Erlösung und Wiedergeburt gibt, die nicht von dem historischen Christus ausgeht, oder — um mich vorsichtiger auszudrücken, wegen des Einwurfs, daß diese Wiedergeburt von Christo durch den Geist, d. i. die allgemeine objective Vernunft vollbracht werde — die keine Erkenntniß des historischen Christus erfordert, und die seine Erlösung und Wiedergeburt für das auf diese Weise schon wiedergeborne Subject natürlich überflüssig macht. Das absolute Wissen, in welchem eben die Vernunft des Subjects mit der allgemeinen Vernunft identisch geworden ist, konnte allerdings in der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geistes nicht zum Daseyn kommen, wenn ihm nicht das Christenthum vorausgegangen wäre, und insofern kann es als Frucht des Christenthums angesehen werden; aber damit ist, genauer erwogen, erstaunlich wenig gesagt; denn am Ende reducirt es sich darauf, daß das Christenthum eine von den Stufen gewesen, die zum absoluten Standpunct führen; denn insofern es wahrhaft eine solche gewesen ist, läßt es sich freilich nicht beliebig hinwegdenken. Mag es nun vor allen andern Stufen sich noch so sehr dadurch auszeichnen, daß in ihm der volle Inhalt des Begriffs schon gegeben ist, immer kommt doch

daß nun Christus nicht mehr als die besondere geschichtliche Persönlichkeit, sondern als Geist, d. i. als allgemeine Vernunft Gegenstand unsers Glaubens sey, so erregt ein solches Verfahren, welches den realen Inhalt dieser Thatsache, unter dem Vorwande, ihn zum speculativen Begriffe zu erheben, auflöst und verflüchtigt, sehr begreiflich den bösen Schein, der indessen in Beziehung auf den Hrn. Verf. gewiß nur Schein ist, als sey es mit dieser ganzen Anschließung an den christlichen Glauben nicht so ganz ernstlich gemeint. —

Daß aber dieses System, indem es darauf ausgeht, sich mit dem christlichen Glauben zu identificiren, das wahre Verhältniß des Christen zu Christo consequenter Weise zerstören muß, ergibt sich uns nicht minder, wenn wir in das Innere der Lehre von Christo hineingehen. Als das Wesen der christlichen Religion wird von dieser Philosophie durchgängig der Glaube an die Menschwerdung Gottes anerkannt. Aber immer auf's Neue wird uns eingeschärft, daß diese Menschwerdung Gottes nicht bloß eine einzelne historische Thatsache, einmal geschehen, sey, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes; Gott kann in der Zeit nur Mensch werden, in sofern und weil er von Ewigkeit Mensch ist. Wo nun diese Einheit Gottes und des Menschen wahrhaft gewußt wird, da ist

weisen vermögen. Denn indem Christus jene Einheit Gottes mit dem Menschen als unmittelbares Bewußtseyn in sich getragen und ausgesprochen, hat er sie zugleich als etwas Particuläres ausgesprochen; die Speculation dagegen hat sie erst im Begriffe als das schlechthin Allgemeine, als das Anundfürsichseyn Gottes selbst erkannt. Sagt man uns dagegen: Aber wir bekennen ja überall, daß Christus wahrhaft Gottmensch sey, was wir doch von keinem andern Menschen aussagen, so stehen wir doch noch immer zweifelnd, ob wir in diesem Bekenntniß den einfachen Inhalt unseres Glaubens, unverändert und unverkürzt erhalten, anerkennen dürfen; denn wir lesen wieder, daß Christus erst als aufgehobener Dieser, zurückgekehrt in die Identität mit dem Geiste, der allgemeinen objectiven Vernunft, also doch nicht in seiner zeitlichen geschichtlichen Persönlichkeit, wirklich Gottmensch sey, und vermögen allerdings nicht einzusehen, warum unter dieser Beschränkung dasselbe nicht auch von Andern, als aufgehobenen Diesen, gesagt werden sollte. Wir zweifeln nicht, daß der Hr. Verf. diese Consequenz mit Unwillen von sich ablehnen würde; aber dürfen wir darin etwas Anderes sehen, als wieder dieß Erfreuliche, daß in ihm der Glaube stärker ist als das System? Wenigstens was in dieser Schrift selbst zur Abwei-

ren Ansicht des Hrn. Verf.'s über diesen Punct immer bewandt seyn möge, wir haben es hier nicht eigentlich mit ihr, sondern mit dem zu thun, was aus dem Systeme selbst, zu welchem er sich entschieden bekennt, sich nothwendig ergibt, und sind mit ihm der Ueberzeugung, „daß ein System der Philosophie, als objectiv entstanden und von dem einzelnen Subjecte unabhängig, nach seiner Consequenz von der Ansicht und Gesinnung eines oder des andern seiner Lehrer oder Schüler wesentlich verschieden seyn kann, das heißt, daß das System wirklich etwas Anderes aussagen kann, als der einzelne Anhänger meint" S. 113. —

Aber wir müssen noch die Frage berühren, ob denn nicht ein eigenthümlicher und beharrlicher Vorzug Christi in seiner Heiligkeit, in der sittlichen Verwirklichung seiner Einheit mit Gott liege. Rec. bekennt seine Unfähigkeit einzusehen, wie sich hier ein Unterschied zwischen Christo und dem speculativen Philosophen soll festhalten lassen. Denn was ist nach dieser Philosophie die Sünde in ihrem innersten Grunde doch Anderes, als die Abstraction des Einzelnen vom Allgemeinen, des Subjectes vom Object, des Wissens vom Seyn, des Fürsich vom Ansich? Diese Abstraction ist zwar für den Philosophen immer noch vorhanden, sie wird von ihm gedacht und gewußt, aber

böse ist, zu erlösen, so ist es dem Begriffe wesentlich, sich in die Abstraction, welche sich nicht in ihn versetzen will, seinerseits zu versetzen, und sie als ein Moment seiner zu erkennen, um sie eben dadurch aufzuheben als Abstraction. — Rec. erlaubt sich hier über die Darstellung des Hrn. Verf.'s eine Bemerkung, zu der sich in den hin und wieder eingestreueten Stellen aus dessen Schrift wohl genügende Belege finden. Rec. verkennt nicht die Vorzüge dieser Darstellung, die sie mit den Schriften des Meisters dieser Schule theilt, die Strenge und Präcision des Ausdruckes, den mächtigen Gang der Rede, die einherschreitet wie ein Geharnischter; aber diesen Glanz verdunkeln auch dieselben Flecken, die uns gewöhnlich in jenen beleidigen, z. B. die gewaltsamen, oft geradezu sprachwidrigen Constructionen, so das Seyn meiner in Gott, das Wissen meiner in Gott, das Andere seiner u. dergl. Besonders aber müssen wir die Willkür rügen, mit welcher manchen Worten aus dem gewöhnlichen Gebrauch des Lebens eine ganz andere Bedeutung gegeben wird, als die sie bisher dort hatten; wodurch doch ohne Noth die seltsamsten Mißverständnisse und Verwechselungen herbeigeführt werden. So ist es z. B. dem Worte: wirklich ergangen, welchem ein Sinn untergelegt wird, der dem bisherigen oft gerade entgegengesetzt ist. So wird S. 78. 79 der Mensch,

nichts Gewisses von Gott wissen könne, und sich gar nicht weiter um ein solches Wissen zu bemühen habe. Es steht Einem in der That fast der Verstand still, wie es doch möglich war, daß dieser Eitelkeit, gegenüber dem Reichthum der heiligen Schrift, niemals der Gedanke an ihre unendliche Armuth und Nichtigkeit kam, wie sie es wagen konnte, auf die erhabene Erkenntniß des Apostels, die selbst in ihrer methodisch ausleerenden Exegese die Fülle ihres Inhaltes nicht ganz zu verleugnen vermochte, vornehm herabzusehen. — Es kann uns nicht einfallen, den Ernst und Tiefsinn der Philosophie unserer Zeit neben jenes Unwesen stellen zu wollen; aber muß sie sich nicht auch zerstoßen an dem einfachen Ausspruche des Apostels? Denn in welchem Sinne könnten doch die Anhänger eines Systems, welches der concrete Begriff Gottes selbst zu seyn behauptet, von sich sagen: γιγνώσκομεν ἐκ μέρους? Demnach werden sie also entweder sagen müssen: der Apostel hat zwar das absolute Wissen gehabt wie wir, aber ohne es zu wissen, ja in der Meinung, er habe es nicht, sondern nur ein fragmentarisches — was aber doch hoffentlich eine reine contradictio in adiecto ist —, oder sie müssen einfach gestehen: der Apostel hat das absolute Wissen nicht gehabt — aber wie kann er dann noch ihr Lehrer seyn? — Erwägen wir nun unbefangen den Sinn dieses Ausspruches, so ergibt sich uns, daß er, wie dieß überall die Eigenschaft der Wahrheit ist, entgegengesetzte Verirrungen auf gleiche Weise ausschließt und widerlegt, daß eben sowohl die gestrige Behauptung des Nichtwissens wie die heutige des absoluten Wissens an seiner unwandelbaren Wahrheit scheitert. Indem der Apostel unser Wissen von Gott — denn daß von diesem und keinem andern Wissen an jener Stelle die Rede ist, setzt der Zusammenhang außer Zweifel — Stückwerk nennt, schreibt er ihm offenbar Realität zu; sonst gäbe es überhaupt gar kein Wissen Gottes, also auch kein Stück-

reitet. Wohlmeinend laden sie uns ein, zu ihnen hinüber zu kommen, und wie gern folgten wir ihrer Einladung, verließen das mühselige Stückwerk, zögen hinüber in ihr fertiges, vollständig eingerichtetes Haus. Aber wir dürfen nicht, aus dem einfachen Grunde, weil die ewige Wahrheit es uns nicht erlaubt; sie lehrt uns, daß uns Gott für dieß irdische Leben ein absolutes Wissen nicht hat vergönnen wollen, nicht als neidete er uns dessen Besitz, sondern ohne Zweifel, weil er weiß, daß wir es jetzt noch nicht zu tragen vermöchten.

Eins entschädigt uns indessen für diese Verzichtleistung auf ein absolutes Wissen, zu der wir uns um unsers Glaubens willen entschließen müssen, dieß, daß wir uns nun auf unserm beschränkteren Standpuncte der Einheit mit allen frommen Christen aller Zeiten, auch der Gegenwart, bewußt seyn können, während jene speculative Theologie nothwendig einen Unterschied von esoterischem und exoterischem Christenthum, eine Art von philosophischem Klerus in die Kirche einführen würde. Denn daran ist doch gewiß nicht zu denken, daß die ganze Christenheit zum Verständnisse dieser speculativen Theologie erzogen werden könnte, da dieß Verständniß offenbar nur auf dem Wege der streng wissenschaftlichen Methode mitgetheilt werden könnte, und eine wissenschaftliche Bildung voraussetzen

mit sich selbst einige Thätigkeit, wie sie dem Geistlichen ein einfacher Glaube an das Evangelium, in welchem er sich Eins weiß mit den frommen Gliedern seiner Gemeinde, gewährt? —

Es ist sehr begreiflich, daß Gemüther, die entweder schon den christlichen Glauben zu dieser Philosophie hinzubrachten, oder erst durch deren Anschließung an das Christenthum veranlaßt worden sind, sich näher mit dem letzteren zu beschäftigen, und so für den Glauben gewonnen wurden, jenen Zwiespalt der Standpuncte in sich aufzuheben bemüht sind, und einen Punct suchen, wo der kräftige Realismus der Vorstellung, in dem der Glaube lebt, und die reine Geistigkeit des speculativen Begriffs sich wechselseitig durchdringen; und zu diesen Gemüthern gehört auch der Verfasser unserer Schrift. Allein wie kann es einen solchen Punct geben, da ja das System gar keinen Gegensatz zwischen Begriff und Vorstellung zugeben kann, sondern der Vorstellung den Gedanken entgegensetzt, und diesen Gegensatz im Begriffe aufhebt; wie soll es nun noch einer neuen Versöhnung des Begriffes mit der Vorstellung bedürfen? Dann müßte ja eine gleiche Versöhnung auch zwischen dem Gedanken und dem Begriffe nöthig seyn. In sofern die Vorstellung für sich eine untergeordnete Sphäre bildet,

seyn dürfte. Damit soll aber das Streben dieser Schrift nach Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Philosophie und Glauben keineswegs getadelt seyn. Vielmehr halten wir es mit dem Hrn. Verf. für die große Aufgabe unserer Zeit, diesen Zwiespalt, der doch nimmermehr ein an sich nothwendiger seyn kann, zu versöhnen. Müssen wir doch selbst in dem heftigen Kampf, in den sich Beide so oft mit einander verwickeln, die Sehnsucht nach Versöhnung und Vereinigung erkennen, wie wir nicht selten Freunde gerade darum in lebhaftem Streite sich entzweien sehen, weil ihnen Alles daran liegt, mit einander übereinzustimmen. Aber der unpraktischste Rath in solchen Fällen ist gewiß der, daß sich Beide für immer von einander trennen sollen, daß Jeder den Andern ruhig seines Weges gehen lasse, ohne sich um seine Gedanken und Meinungen weiter zu bekümmern. Doch der Vergleich hinkt stark; das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie ist allerdings ein ganz anderes, als das zwischen zwei von einander unabhängigen Freunden. Es kann vielmehr ganz und gar nicht geleugnet werden und liegt wesentlich in der Natur der Sache, daß der Religion, wo sie in ihrer vollen Kraft und Wahrheit hervortritt, ein entschiedenes Streben nach Herrschaft inwohnt, daß sie diese Herrschaft mit keiner andern Richtung des Geistes zu theilen vermag, ohne sich

dige Reflexion über die Erregungen des frommen Gefühls eine Lehre zu Stande, und hat diese gleich in ihrer primitiven Form auch noch nicht die Abzweckung, eine Erkenntniß Gottes mitzutheilen, sondern ist nur Beschreibung gewisser Gemüthszustände, so enthält sie doch in einer der beiden abgeleiteten Formen — die ja darum, weil sie abgeleitete sind, gewiß nicht als unwesentliche und zufällige angesehen werden sollen — Aussagen von Gott und göttlichen Eigenschaften. Aber auch die Beschreibung der Gemüthszustände selbst ist nicht möglich, ohne überall Bestimmtes auszusagen von dem höchsten Wesen, dem Mitbestimmenden unseres frommen Selbstbewußtseyns. Diese Aussagen sind allerdings in Beziehung auf ihre Genesis von einer philosophischen Gotteslehre verschieden, aber gleichartig in Beziehung auf ihren Inhalt. Vermag nun der Einzelne, der in beiden Richtungen, dem speculativen Denken und dem Denken über die frommen Gemüthszustände, thätig ist, sich nicht die Uebereinstimmung des beiderseitigen Inhalts nachzuweisen, so entsteht nothwendig jene Zerrissenheit des innersten Lebens, welche der edle Jacobi in dem merkwürdigen Bekenntniß aussprach, er sey mit dem Verstand ein Heide und mit dem Gemüth ein Christ. Daß dieser Widerstreit ein krankhafter Zustand ist, erkennt auch Schleiermacher auf das Bestimmteste an, und stellt ihm in der Einleitung zur Glaubenslehre §. 31, 1 die Forderung entgegen: „Jeder Einzelne, dessen speculatives Bewußtseyn erwacht ist, muß sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das Genaueste bewußt zu werden suchen, weil er sich nur in der Harmonie dieser beiden Functionen, welche zusammen die höchste Stufe seines Daseyns bilden, der höchsten Einheit seiner selbst bewußt werden kann." Aber wenn nun ein Solcher, des-

dige Reflexion über die Erregungen des frommen Gefühls eine Lehre zu Stande, und hat diese gleich in ihrer primitiven Form auch noch nicht die Abzweckung, eine Erkenntniß Gottes mitzutheilen, sondern ist nur Beschreibung gewisser Gemüthszustände, so enthält sie doch in einer der beiden abgeleiteten Formen — die ja darum, weil sie abgeleitete sind, gewiß nicht als unwesentliche und zufällige angesehen werden sollen — Aussagen von Gott und göttlichen Eigenschaften. Aber auch die Beschreibung der Gemüthszustände selbst ist nicht möglich, ohne überall Bestimmtes auszusagen von dem höchsten Wesen, dem Mitbestimmenden unseres frommen Selbstbewußtseyns. Diese Aussagen sind allerdings in Beziehung auf ihre Genesis von einer philosophischen Gotteslehre verschieden, aber gleichartig in Beziehung auf ihren Inhalt. Vermag nun der Einzelne, der in beiden Richtungen, dem speculativen Denken und dem Denken über die frommen Gemüthszustände, thätig ist, sich nicht die Uebereinstimmung des beiderseitigen Inhalts nachzuweisen, so entsteht nothwendig jene Zerrissenheit des innersten Lebens, welche der edle Jacobi in dem merkwürdigen Bekenntniß aussprach, er sey mit dem Verstand ein Heide und mit dem Gemüth ein Christ. Daß dieser Widerstreit ein krankhafter Zustand ist, erkennt auch Schleiermacher auf das Bestimmteste an, und stellt ihm in der Einleitung zur Glaubenslehre §. 31, 1 die Forderung entgegen: „Jeder Einzelne, dessen speculatives Bewußtseyn erwacht ist, muß sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das Genaueste bewußt zu werden suchen, weil er sich nur in der Harmonie dieser beiden Functionen, welche zusammen die höchste Stufe seines Daseyns bilden, der höchsten Einheit seiner selbst bewußt werden kann." Aber wenn nun ein Solcher, des-

Der christliche Glaube schließt darum gewisse Philosophien
ius, weil er selbst die Grundlage einer sehr bestimmten
Philosophie ist, eben der christlichen, und diese ist eben die
:inzig wahre. Denn er selbst, der Glaube, bedarf der
Philosophie nicht zu seiner eignen Begründung, sondern
:r gewährt durch sich selbst dem einfachsten, philoso-
phischer Bildung fremdesten Menschen wie dem Philo-
'ophen dieselbe feste wohlbegründete Gewißheit von Gott
ınd seinem Verhältniß zur Welt. Oder ist es nicht so?
halten seine Grundlagen eine strengere Prüfung nicht
ıus? Dann kann es allerdings den Schein gewinnen, als
väre der Glaube als solcher nur eben gut genug für
)ie niedern Stufen der Entwickelung des menschlichen
Geistes, auf denen noch das Bedürfniß einer wissen-
'chaftlichen Begründung zugleich mit der Fähigkeit sie zu
verstehen mangelt. Auf den höhern Stufen dieser Ent-
wickelung aber müßte er sich der Philosophie in die Arme
verfen, daß sie für ihn antworte auf die Frage nach sei-
ıem Grunde, auf welche er selbst keine genügende Ant-
wort hat. Aber wenn es sich so verhält, so müssen wir
ıuch mit der Sprache rein herausgehen und dem Glauben
nit dürren Worten sagen, einerseits, daß er, indem
:r in einer philosophischen Begründung seine Gewißheit
'ucht, aufgehört hat, Glaube zu seyn und selbst Phi-
osophie geworden ist, andererseits, daß er für
ene niedern Stufen und überhaupt für die christliche
Kirche aller Zeiten bis auf die neueste nur durch eine Täu-
'chung Gewißheit gehabt habe, daß er in Wahrheit
grundlos gewesen sey bis heute, wo er begründet, aber
damit zugleich aufgelöset wird in seinem eigenthümlichen
Seyn, welches demnach wohl eben die Grundlosig-
!eit selbst seyn soll. Dieß mag auch in der That die Mei-
ıung mancher Anhänger der Philosophie unserer Zeit
'eyn, die auf den „unmittelbaren" Glauben bei je-

Freiheit auch zu irren, die ihr, wie sich von selbst versteht, von außen unverkümmert bleiben muß, deren sie sich aber, der ewigen Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber, doch nicht wohl als eines Vorrechtes erfreuen kann. Oder wenn Andere sagen, der Glaube gebe zwar dem Herzen die volle Gewißheit von Gott und göttlichen Dingen, deren es bedürfe, aber nicht dem denkenden Geiste, und Aehnliches, so dürfen wir uns auf dergleichen Abstractionen, die die lebendige Einheit des menschlichen Seyns auch in seiner höchsten Beziehung aus einander reißen, und einen Glauben ersinnen, der nur für das Herz und nicht auch für den denkenden Geist seyn soll, hier um so weniger einlassen, da sie schon von dem Hrn. Verf. der vorliegenden Schrift in deren drittem Abschnitte gründlich widerlegt worden sind. — Diese christliche Philosophie, die den Glaubensinhalt zu ihrer Voraussetzung hat, soll aber nicht etwa erst erfunden werden, sondern sie ist schon da, und es gilt nur, sich an ihre schon begonnene Entwickelung fortbildend und reinigend anzuschließen. Es läßt sich ja nicht verkennen, daß die Schriften des Origenes, Athanasius, Augustinus und Anderer bei manchen Verirrungen durch Einmischung fremdartiger Elemente doch Fundgruben wahrer christlicher Speculation sind, und dieß wird ja auch von der Philosophie unserer Zeit bereitwillig anerkannt. Aber freilich, geblendet von dem schattenlosen Lichte des absoluten Wissens, erscheint ihr eine solche christliche Philosophie als eine sehr untergeordnete Stufe, auf der noch Helldunkel herrscht, als ein mit Gedanken nur durchflochtener, nicht vom Gedanken durchdrungener Glaube. Es erhellt aus den obigen Erörterungen, daß wir uns dieses Herabsehen willig gefallen lassen müssen, da eben die Offenbarung der Wahrheit, das Christenthum selbst es uns nicht gestattet, auf ein solches schat-

Gedankens selbst betrifft, so ist er allerdings so sehr Kernpunct der Philosophie unserer Zeit, daß sie ihn nicht aufgeben kann, ohne sich selbst zu zerstören, wie Jeden, dem dieß nicht schon aus ihren einfachsten Elementen klar ist, die vorliegende Schrift zur Genüge überzeugen kann. Gibt es ein immanentes, absolutes Wissen, so ist auch der Dualismus des Seyns und Wissens vernichtet, Beide sind identisch und es ist somit nichts außer dem Gedanken. Wir können uns indeß durch die Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Behauptung vom Standpuncte dieser Philosophie aus nicht abhalten lassen, noch daran zu zweifeln, ob sie denn selbst wirklich aus diesem Dualismus herauskommt. Denn so oft sie auch wiederholt, daß jene höchste Identität des Seyns und Wissens das Allerwirklichste, ja das allein Wirkliche sey als der sich selbst begreifende Geist, so scheint es doch eben bei der Versicherung zu bleiben, daß es so sey; wollen wir uns selbst überzeugen, so finden wir nichts als einen leeren Namen, eine inhaltslose Formel, oder, um mich eines Bildes, zu bedienen, eine Spitze, in die Alles ausläuft, die aber selbst als geometrischer Punct keine Dimensionen hat. So wie dieser absoluten Identität ein Inhalt gegeben werden soll, sieht die Philosophie sich genöthigt, in die Differenzen hinabzusteigen. Zwischen ihrem Anfangspuncte, dem reinen Seyn, welches gleich Nichts ist, und ihrem Ziele, dem absoluten Geiste, liegt ein reicher Inhalt; aber das Ziel selbst ist eben so sehr bloße Grenze, wie der Anfang. Aehnlich wie die fichtesche Philosophie ist auch die hegel'sche in einer rastlosen Jagd nach dem Absoluten begriffen, ohne es doch jemals festhalten zu können; denn so wie sie es ergriffen zu haben meint, zerfließt es ihr unter den Händen und sie findet sich im Gegensatze. Aber mit bewundernswürdiger Gewandtheit weiß sie eben diese herbe Nothwendigkeit in eine furchtbare

selbst S. 87 Jes. 55, 8. 9. citirt (wiewohl er an einem andern Orte S. 31 kein Bedenken trägt, diese Stelle nur auf die Gedanken des gemeinen Menschenverstandes zu beziehen). Es ist nämlich ein eigenthümlicher und schöner Zug dieser und der folgenden Schrift, daß sie sich mit Ernst und Nachdruck erklären gegen das voreilige Construiren des Einzelnen, in der Erfahrung Gegebenen, um es als nothwendiges Moment des Gedankens in seiner objectiven Selbstbewegung zu erweisen, gegen „die Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise Alles einzurangiren" (Worte Hegel's in der Vorrede zur Phänomenologie). Hr. Göschel erkennt willig an, daß das Wissen, wiewohl in sich vollendet und abgeschlossen im absoluten Systeme, doch noch eine Fülle von individuellem Leben außer sich habe, welches es erst allmälig, also doch wohl in der sonst so verrufenen unendlichen Approximation, mit dem Gedanken durchdringen und in Gedanken verwandeln und so sich selbst assimiliren könne. Vorläufig also sey dieß individuelle Leben noch Object einer empirischen und historischen Erkenntniß. Aber davon, mit Weiße das Individuelle für das eigentlich Reale und Werthvolle zu halten, ohne welches alles Erkennen zu einem leeren Formalismus erstarrt, davon ist freilich Hr. Göschel sehr entfernt; vielmehr ist es ihm das Kleine und Geringfügige, ganz gemäß dem gemeinen Sprüchwort: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß," in welchem überhaupt die ganze hegel'sche Philosophie dem Keime nach enthalten ist. Daß dieß indessen ein sehr bedenklicher Punct ist für sein System, wird sich Hr. Göschel nicht verbergen können. Denn von hier aus sieht er sich unvermeidlich zu einer Unterscheidung zwischen dem subjectiven und dem

unden hat, gewiß nicht abzuweisen; ihn müssen ja die
unermeßlichen Verheißungen locken, und die großartige
Gestalt eines in sich vollendeten Systems, wie es nie-
mals erschienen ist in der Geschichte des menschlichen Gei-
stes, muß ihm mächtig imponiren; da kann er sich wohl
leicht entschließen, dahinzugeben, was er hat, und ein
fleißiger, demüthiger Schüler dieses Systems zu werden.
Aber nun, der gläubige Christ, dem in der überschweng-
lichen Erkenntniß Jesu Christi die höchste Wahrheit offen-
bar geworden ist, was soll er zu jenen Zumuthungen sa-
gen? Wie? seinen „unmittelbaren" Glauben soll er un-
terdessen abthun, um dessen Inhalt auf dem Umwege der
Abstraction von allem Gegebenen, „auf welchem so Man-
cher gestorben und verdorben ist," noch einmal zu suchen?
Verzicht leisten soll er auf Licht und Frieden und Heil und
Alles, was ihm die Glaubensgemeinschaft an Christo ge-
währt, um ein großes Experiment anzustellen? Kann er
denn überhaupt über seinen Glauben schalten und walten,
als wäre er *des Glaubens Herr*, und nicht viel-
mehr *der Glaube sein Herr*? Kann er willkürlich die
ewige Wahrheit *von sich werfen*, die er einmal er-
griffen hat, ja vielmehr die ihn ergriffen hat, als sie ihm
zu stark wurde und ihn im Kampfe überwand? Weiß er
nicht eben durch diesen Glauben, daß er es hier zu thun
hat mit dem lebendigen Gott, der seiner nicht spotten läßt,
und vor dem solche Experimente und Abstractionen vom
Glauben ein Greuel sind? Freilich wen der Glaube
nicht befriedigt, wer an dem, was er unmittelbar ge-
währt und an seinen Verheißungen für die Zukunft kein
Genügen findet, der mag immerhin anderswo Befriedi-
gung suchen; aber von einem solchen wird gewiß der Hr.
Verf. wie jeder Christ urtheilen, daß er den lebendigen
Glauben niemals gehabt habe, oder ihn doch wenigstens
zur Zeit nicht habe; denn Christus sagt, wer des Was-

unden hat, gewiß nicht abzuweisen; ihn müssen ja die unermeßlichen Verheißungen locken, und die großartige Gestalt eines in sich vollendeten Systems, wie es niemals erschienen ist in der Geschichte des menschlichen Geistes, muß ihm mächtig imponiren; da kann er sich wohl leicht entschließen, dahinzugeben, was er hat, und ein fleißiger, demüthiger Schüler dieses Systems zu werden. Aber nun, der gläubige Christ, dem in der überschwenglichen Erkenntniß Jesu Christi die höchste Wahrheit offenbar geworden ist, was soll er zu jenen Zumuthungen sagen? Wie? seinen „unmittelbaren" Glauben soll er unterdessen abthun, um dessen Inhalt auf dem Umwege der Abstraction von allem Gegebenen, „auf welchem so Mancher gestorben und verdorben ist," noch einmal zu suchen? Verzicht leisten soll er auf Licht und Frieden und Heil und Alles, was ihm die Glaubensgemeinschaft an Christo gewährt, um ein großes Experiment anzustellen? Kann er denn überhaupt über seinen Glauben schalten und walten, als wäre er des Glaubens Herr, und nicht vielmehr der Glaube sein Herr? Kann er willkürlich die ewige Wahrheit von sich werfen, die er einmal ergriffen hat, ja vielmehr die ihn ergriffen hat, als sie ihm zu stark wurde und ihn im Kampfe überwand? Weiß er nicht eben durch diesen Glauben, daß er es hier zu thun hat mit dem lebendigen Gott, der seiner nicht spotten läßt, und vor dem solche Experimente und Abstractionen vom Glauben ein Greuel sind? Freilich wen der Glaube nicht befriedigt, wer an dem, was er unmittelbar gewährt und an seinen Verheißungen für die Zukunft kein Genügen findet, der mag immerhin anderswo Befriedigung suchen; aber von einem solchen wird gewiß der Hr. Verf. wie jeder Christ urtheilen, daß er den lebendigen Glauben niemals gehabt habe, oder ihn doch wenigstens zur Zeit nicht habe; denn Christus sagt, wer des Was-

pranaturalismus und die Aufhebung beider im absoluten Wissen sagt, das bietet denen, die die Aphorismen des Hrn. Verf. kennen, eben keine neuen Seiten des Verständnisses dar. Ref. stimmt dem Hrn. Verf. bei, wenn er den Supranaturalismus tadelt, daß er den objectiv gegebenen Inhalt zwar festhält, aber ihn außer sich stehen läßt, weil er meint, die Form der Vernunft nicht mit ihm vereinigen zu können, den Rationalismus, daß er seine subjective Form, die Vernunft, festhält, aber den Inhalt theils verwirft, theils verändert, theils dem Nichtwissen anheimgibt, weil er nicht in seine Form paßt, die eben nur eine subjective ist. Aber was nun beiden Behauptungen positiv entgegengestellt wird, vermögen wir freilich nicht anzuerkennen. Befremdend ist es, wie auch hier, so wie in den Aphorismen, das absolute Wissen seine Polemik nur gegen das andere Extrem, das absolute Nichtwissen richtet; von der wahren Mitte aber, wie sie durch die Schriftlehre so klar und entschieden bezeichnet wird, und wie sie von der christlichen Kirche bis auf die neueste Zeit und jene von ihr hervorgerufene Extreme einmüthig festgehalten worden ist, von der zwar unvollkommenen, aber doch höchst inhaltsvollen Erkenntniß Gottes, wie sie als der Anfang zwar den Keim der Vollendung in sich trägt, aber doch nicht die Vollendung selbst ist, vielmehr diese vor sich hat in der zuversichtlichen Hoffnung, die auf das Jenseits weiset — davon wird seltsamer Weise keine Notiz genommen. Doch der Grund ist wohl zu errathen; eine solche unvollkommene Erkenntniß Gottes erscheint dem absoluten Wissen im Grunde als pures Nichtwissen; denn das Wissen, belehrt es uns, ist nur als vollendetes System wirklich, es gibt also kein anderes Wissen, als das absolute Wissen. Wohl, aber dann möge es aufhören, sich derUeberein-

Uebersichten.

Uebersicht
der neuesten kirchenhistorischen Litteratur.

Von

Dr. Gieseler.

(Fortsetzung der Jahrg. 1831 H. 3 S. 615 ff. gegebenen Uebersicht.)

I. Historisch-litterarische und isagogische Schriften fehlen.

II. Kirchenhistorische Journale und vermischte Schriften.

Archief voor kerkelijke Geschiedenis, inzonderheid van Nederland, verzameld door N. C. Kist en H. J. Royaards, Hoogleeraren te Leiden en Utrecht. Te Leiden. Tweede Deel. 1830. Derde Deel. 1831. 8. Beide Theile mit fortlaufenden Seitenzahlen, 798 S. und einem Anhange von 90 S.

Th. 2. I. Ueber den Ursprung des bischöflichen Ansehens in der christlichen Kirche, in Verbindung mit der Bildung und dem Zustande der ersten Christengemeinden (ein Beweis der Echtheit und der Wichtigkeit der Briefe des Ignatius) von Kist. Schon Münscher (Dogmengeschichte Bd. 2 S. 376) hat den Gedanken geäußert, daß die Einführung der bischöflichen Würde den Zweck gehabt haben möge, die verschiedenen kleineren Gemeinden, die sich in einzelnen Städten anfangs neben einander gebildet hätten, zu vereinigen. Hr. Dr. Kist führt hier diesen Gedanken auf eine eigenthümliche Weise weiter aus. Er findet jene kleinen Gemeinden in den *ἐκκλησίαις κατ' οἶκον* der pauli-

nischen Briefe mit einer durchgreifenden Vergleichung der beiden Recensionen fortzusetzen. Nicht zu leugnen ist, daß der über dieselben waltende ungelösete Zweifel ihren sichern Gebrauch in der Kirchengeschichte bisher gehindert hat. Die vorstehende treffliche Abhandlung ist, wie sie es verdient, auch deutsch mit Verbesserungen und Zusätzen vom Verf. in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie, Bd. 2 St. 2 S. 47 erschienen. — II. Kist über eine Münze Ludwigs, Patriarchen von Aquileja, wahrscheinlich vom Jahr 1445, Nachtrag zu Th. 1 S. 56 ff. — III. Royaards über die Entwickelung der neu-europäischen Völker bis zu dem Ende des Mittelalters, besonders durch das Christenthum, ein Beitrag zur Empfehlung der Kirchengeschichte des Mittelalters. Dieser geistvolle Aufsatz, welcher eine richtigere Würdigung des Mittelalters in dem Zusammenhange der Weltgeschichte bezweckt, zeigt, indem er die mannichfaltigen Entwickelungen desselben nach ihrem innern Zusammenhange und verschiedenartigen Einflusse in großen Zügen darstellt, wie sich die germanischen Völker unter der Leitung der lateinisch-römischen Kirche in Beziehung auf häusliche, politische und sittliche Bildung befestigten, bis sie der Zucht derselben entwachsen, durch den sie charakterisirenden sittlichen Geist zur Reformation gedrungen wurden. Als Beweis des Interesse, mit welchem wir diese Abhandlung gelesen haben, wollen wir nur einige kurze Bemerkungen beifügen. Wohl nicht seit Gregorius VII. (S. 180), sondern erst seit dem päpstlichen Schisma fing man von einer reformatio in capite et membris an zu sprechen. Die Albigenser (S. 229) möchten wir nicht zu den Bekennern eines reineren Christenthumes rechnen. Nicht Leo X. (S. 236), sondern Julius II. begann 1506 den Bau der Peterskirche und schrieb für denselben den ersten Ablaß aus. Druckfehler sind wohl S. 176 Camaldulensen in Vallembrose und S. 217 Anselm van Cambridge st. Canterbury.

ten. IV. Beschreibung zweier Handschriften in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, von J. J. Dodt van Flensburg, von denen die eine, im J. 1456 von einem Canonicus in Utrecht geschrieben, mehrere Schriften des Augustinus; die andere, ebenfalls aus dem 15. Jahrhundert, echte und vorgebliche Schriften des Bernardus, zuletzt aber einen Tractat des Henricus de Coesveldia enthält. V. Etwas über den Hymnus Stabat Mater von Kist. Dieser Hymnus steht in der so eben erwähnten Handschrift mitten unter den Werken des Bernardus. Da nun die Angabe, daß der Franciscaner Jacoponus Verfasser sey, sich nur auf das späte Zeugniß Waddings stützt, während früher verschiedene Männer als Verfasser genannt werden, so glaubt Hr. Kist, daß die aus jener Stellung hervorgehende Meinung des Abschreibers, daß Bernhard der Verfasser sey, nicht übersehen werden dürfe. Zugleich erinnert er daran, daß auch ein anderer Gesang de contemptu mundi bald dem Jacoponus, bald dem Bernhard zugeschrieben werde. Wir möchten nur dagegen erinnern, daß ein so berühmter Verfasser, wie Bernhard, nicht so leicht vergessen seyn möchte. Der Hymnus, wie er hier aus der Handschrift mitgetheilt wird, hat einige eigenthümliche Lesarten. VI. Die Streitigkeit des Professors Johannes Maccovius durch die dortrechtische Synode im J. 1619 geschlichtet, von J. Heringa, Prof. in Utrecht. Der Professor der Theologie in Franeker, Maccovius, gab durch die Wiedereinführung der scholastischen Methode in die Dogmatik, und durch harte und anstößige Ausdrucksweisen zu einem Streite Veranlassung, der zwar von der Synode zu Dortrecht geschlichtet wurde, derselben aber doch Gelegenheit gab, sich gegen die neu eindringende Scholastik zu erklären. In den gedruckten Acten der Synode sind alle diese Sache betreffenden Handlungen ausgelassen, und so war dieselbe bis jetzt nur durch Privatberichte, unter denen der des Schotten Balcanqual der vorzüglichste war,

gleich als Proben der damals von neuem in die Theologie eindringenden Scholastik, und der rücksichtslosesten Consequenz eines einseitigen Dogmatismus dienen, wie die letztere namentlich in den Sätzen des Maccovius, daß Gott einige Menschen zur Sünde prädestinire, daß Gott ohne die Sünde seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht habe offenbaren können u. dergl., auf die crasseste Weise hervortritt. Merkwürdig ist noch der S. 662 abgedruckte Beschluß der mit der Revision der dortrechter Synodalacten beauftragten Deputirten, daß im Falle des Abdrucks derselben folgende Abschnitte ausgelassen werden sollten: Quaestio de Sabbatho; Libellus supplex ad Illustres Dominos Ordin. Generales; Item quae p. 137 referuntur de baptismo in casu necessitatis; et causa Macoviana. Die verehrten Herausgeber des Archivs würden sich den Dank ihrer Leser verdienen, wenn sie auch die übrigen in den gedruckten Acten übergangenen Abschnitte nach und nach mittheilen wollten. VII. Vergleichung der neuen europäischen Concordate von Royaards, Fortsetzung der Abhandlung des ersten Theiles, welche unter dem Titel „Rom im Concordate mit den Regierungen, Leipz. 1831, auch in das Deutsche übersetzt ist. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen folgt hier eine Darstellung und Betrachtung über die concordirte Errichtung des Bisthums Basel, dann eine fortgesetzte Vergleichung aller neuen europäischen Concordate, endlich in dem Schlußworte eine allgemeine Beurtheilung des neuen Concordatenwesens. Daß diese Abhandlung des Lehrreichen und Interessanten vieles enthält, braucht nicht versichert zu werden: dagegen kann ich in die allgemeine Verwerfung alles Concordirens mit Rom nicht übereinstimmen. Der mir sehr befreundete Verfasser wird mir die Darlegung meiner abweichenden Ansicht nicht mißdeuten. Die Regierungen mußten ohne Zweifel die katholische Kirche in ihren Ländern nehmen, wie sie war, sie mußten von dem factisch vorhandenen

nach nicht auf gleichem Fuße mit dem Papste hätten unterhandeln, sondern demselben nur Bitten und Vorstellungen vortragen können. Ohne Zweifel wäre durch diese ultramontanischen Organisationen das Interesse der Staaten vielfach verletzt worden: die Regierungen hätten dasselbe durch ein unaufhörliches veto gegen die päpstlichen Anordnungen geltend machen müssen: das katholische Volk hätte diese Einschreitungen des Staates als Feindseligkeit gegen die Kirche gedeutet: es würde nichts zu Stande gekommen seyn, und die dringendsten Bedürfnisse der katholischen Kirche, namentlich das Bedürfniß, Bischöfe zu erhalten, wären unerledigt geblieben. So würden insbesondere die katholischen Unterthanen protestantischer Fürsten gegen ihre ohnehin anfangs mißtrauisch beobachteten Regierungen in hohem Grade aufgebracht worden seyn, und der Weg zu einer inneren Verbesserung der katholischen Kirche wäre nicht geebnet, sondern durch Aufregung des kirchlichen Fanatismus verschlossen worden. Besser also war es, daß die Regierungen selbst mit dem Papste concordirten. So konnte das Staatsinteresse in Kabinetsverhandlungen geltend gemacht werden, ohne daß ein offener Conflict zwischen Staat und Kirche hervortrat: die durch diese Verhandlungen der katholischen Kirche bezeigte Achtung, und die Bereitwilligkeit der Regierungen zu reichlichen Dotationen der Landeskirche erwarben denselben das Vertrauen ihrer katholischen Unterthanen. Am weisesten handelten gewiß die Regierungen, welche sich auf die Concordirung der unmittelbar nothwendigen Organisation beschränkten, und die weiteren Grundsätze in Beziehung auf die innere Verfassung der Kirche und auf ihr Verhältniß zum Staate nicht durch Unterhandlungen mit dem Papste festzustellen versuchten. Denn Rom kann vermöge seiner sonderbaren Stellung noch keine andern kirchlichen Grundsätze, als die des Mittelalters ausdrücklich anerkennen, wenn es nicht auf Spanien, Portugal

nig auch von Nikolaus, Bischof von Myra in Lycien zur Zeit Constantin's d. G., mit Sicherheit bekannt ist, so ist derselbe doch späterhin zu einem in vielen Ländern hochverehrten Heiligen geworden, und in vielen Gegenden, namentlich auch in den Niederlanden, ist sein Tag, der 6. Dec., ein solches Kinderfest, wie es Weihnachten in Deutschland ist. Der heilige Bischof besucht alsdann, eben so wie das Christkindchen in Deutschland, die Häuser und läßt entweder ungesehen den Kindern Geschenke zurück, oder er erscheint ihnen in Person, belohnt die Artigen, und bestraft die Unartigen. Wir bemerken dabei beiläufig, daß in dem protestantischen Norddeutschland der katholische Heilige zu einem Knechte Ruprecht geworden ist, welcher als Klaas, d. i. Klaus, Nikolaus unter abentheuerlicher Vermummung am Weihnachtsabende umherzieht, um dem freundlichen Christkindchen die Strafe der bösen Kinder abzunehmen. In dem vorliegenden Aufsatze werden zuerst die spärlichen und auch nur aus jüngerer Zeit stammenden Nachrichten über den Bischof Nicolaus geprüft, dann wird die spätere Ausbreitung der Verehrung dieses Heiligen nachgewiesen, und endlich der Ursprung des Kinderfestes an dem Tage dieses Heiligen untersucht. Dieser Ursprung ist sowohl in Beziehung auf Zeit, als auf Ursach sehr ungewiß. Die Legende rühmt zwar die Mildthätigkeit des Heiligen, erwähnt aber nicht einer besonderen Zärtlichkeit desselben gegen Kinder: die einzige Erzählung derselben, an welche sich jenes Fest anknüpfen konnte, ist die, daß Nikolaus einst einem armen Soldaten ungesehen eine Geldbörse zuwarf, und dadurch denselben mit drei jungen Töchtern der tiefsten Noth entriß. Nikolaus war besonders Patron der Schiffer, und so ist die Vermuthung des Verf.'s wohl nicht unwahrscheinlich, daß sein Fest deßhalb bei den seefahrenden Nationen so sehr ausgezeichnet ist. Zu S. 768 bemerken wir noch, daß nicht wohl gefragt werden kann, wann Niko-

dieses Buches; ein Beweis, wie geschätzt dasselbe früher war, nachgewiesen, und die Einleitung und ein Theil des ersten Capitels mitgetheilt. 3) Beschreibung des utrechter Codex, aus welchem der erste der oben mitgetheilten groo'teschen Briefe entnommen ist. Er enthält eine bunte Sammlung ascetischer, moralischer und kirchenrechtlicher Stücke aus dem Mittelalter. 4) Ueber die Glossatores juris canonici, auf welche sich G. Groote in seinem sermo de focaristis bezieht. Groote ordnet dieselben nach vier Perioden. Der ersten Periode, von Gratianus bis Gregorius IX., gehören an Hugo, Laurentius, Vincentius, Johannes und Berengarius; der zweiten, bis auf Innocentius IV., Raymundus, Guilielmus, Monulphus, Gosfridus und Bartholomäus Brixiensis; der dritten, bis auf Bonifacius VIII., Bernardus, Innocentius IV., Hostiensis, Guilielmus und Johannes; der vierten bis auf Clemens V., Johannes Andreae, Johannes Monachi, Archidiakonus, Gencelinus, und Guilielmus de Monte Lauduno. Außerdem kommen noch vor Henricus Boic, Bartholomäus von Pisa, Astensis und ein Abbas. Ueber alle diese Männer, welche bei der Unzulänglichkeit der Bezeichnung oft schwer zu bestimmen sind, finden sich hier gelehrte Erörterungen und Nachweisungen. Eine Nachschrift gibt alsdann noch mehrere spätere litterarische Nachträge zu der vorstehenden Abhandlung.

Zeitschrift für die historische Theologie. In Verbindung mit der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von D. Chr. F. Illgen. Leipzig. Bd. 1 und 2, jeder in zwei Stücken. 1832.

Wir freuen uns des Wiedererscheinens eines kirchenhistorischen Journals in Deutschland, und wünschen der Unternehmung des rastlos thätigen Hrn. Verf. von Herzen Gedeihen. Ohne Zweifel ist dieselbe unter dem theologischen Publicum schon so bekannt, daß eine kurze Inhaltsanzeige der erschienenen Stücke, nur hin und wieder durch einige Bemerkungen unterbrochen, hier genügen dürfte.

Ringwald, oder daß Hans Witzstatt Verfasser sey, werden bezweifelt, und dagegen wird die Vermuthung aufgestellt, daß es der Ulmer Jörg Berkenmeyer seyn möchte. 6) Zwei ungedruckte Briefe D. F. V. Reinhards an M. J. G. S. Leuchte, Pastor zu Creuma und Mocherwitz bei Delitzsch. — Zweites Stück. 1) Ueber die Behandlung der Kirchengeschichte, vorzüglich auf der Universität, von D. J. A. H. Tittmann. Der sel. Verfasser, vorzugsweise der exegetischen und systematischen Theologie zugewendet, war kein sonderlicher Freund der Kirchengeschichte, wie sie sich unter uns ausgebildet hat. Sie erscheint ihm als ein buntes Aggregat mancherlei heterogener, zum großen Theile ziemlich unnützer Materialien, und es dünkt ihm nothwendig, nachgerade von denselben den Bauschutt und das unbrauchbare Gerülle zu sondern, aus dem wirklich Brauchbaren aber ein zweckmäßiges historisches Gebäude aufzuführen. Für die absolute Pluralität der Studirenden sey die Kirchengeschichte nur Hülfswissenschaft, sie sollen nicht gründliche Kirchenhistoriker, sondern gründliche Kenner der christlichen Religionswissenschaft werden. Dazu sey von der Kirchengeschichte nur so viel zu wissen nöthig, um den historischen Theil der Theologie (die Dogmen) richtig zu verstehen und zu beurtheilen, vorzüglich aber um eine richtige historische Ansicht von dem Christenthume, das ist von der Verbreitung, dem Fortgange und den Hindernissen des Reiches Gottes auf Erden und von dem Einflusse des christlichen Glaubens auf das Heil der Menschen zu gewinnen. Dagegen kämen jetzt die jungen Theologen oft mit einer Menge von Namen und Jahreszahlen versehen in's Examen, ohne die Sachen selbst zu verstehen. Es sey zu viel Nöthigeres zu lernen, um auf die Kenntniß der Thorheiten und Verirrungen älterer Kirchenlehrer einen großen Theil des Lebens zu verwenden. Mit der Ketzergeschichte möge man die Studirenden verschonen: Dogmengeschichte sey ohne

wie über die Dogmen derselben; und ob, wenn zu einem wissenschaftlich begründeten Verständniß des Dogma Dogmengeschichte nothwendig sey, zu dem der Verfassung und des Cultus die Geschichte entbehrt werden könne? ob denn wirklich Dogmatik, d. i. doch wohl die jetzige Dogmatik, zum Verständniß der Dogmengeschichte nothwendig sey, da doch die letztere die Genesis der ersteren entwickele, und demnach nicht sie, wohl aber biblische Theologie, voraussetzen müsse? Doch wir brechen ab. Auch eine einseitige Betrachtung, mit Geschick und Kraft, wie hier, geltend gemacht, hat ihren Nutzen, sofern sie zum umfassenderen Nachdenken aufregt, und so möge das Wort des verdienstvollen entschlafenen Mannes hier als ein Stachel für alle Kirchenhistoriker stehen, sich zu einem klaren Bewußtseyn über den Zweck und die Bedeutung ihres Studiums zu erheben. — 2) D. A. Matthiä über Buttmanns philosophische Deutung der griechischen Gottheiten, insbesondere des Apollon und der Artemis. 3) D. F. Münter über eine Votivgemme mit einer äskulapischen Schlange, aus dem Dänischen übersetzt von D. G. Mohnike. 4) D. G. Veesenmeyer de diis paciferis e Romanorum potissimum scriptis, nummis et monumentis disserit. Wir können nicht umhin, offen auszusprechen, daß es uns gerathen scheine, Abhandlungen über griechische und römische Mythologie von dieser Zeitschrift auszuschließen; nicht weil dieselben für die historische Theologie ohne Interesse wären, sondern wegen der äußern Verhältnisse dieser Studien. Die classische Mythologie wird vorzüglich von Philologen gepflegt, und die philologischen Journale werden daher sich vorzugsweise für die Bearbeitung derselben eignen. Dadurch, daß die dahin bezüglichen Abhandlungen sich in Journale verschiedener Art zerstreuen, wird es dem Einzelnen nur erschwert, Kenntniß von Allen zu nehmen. — 5) Nierses Klaietsi, armenischer Patriarch im zwölften Jahrhundert und dessen Gebete von

als Factum, welches für sie Epoche gemacht hat, theils als die Grundlage, auf welcher ihre weitere kirchliche und theologische Entwickelung gebaut ist. Wenn sich auch diese Entwickelung nach und nach über diese Grundlage weit erhoben hat, so leuchtet der letzten Geist und Charakter doch immer durch jene durch, und bleibt immer ein zurechtleitendes Licht für abirrende Bestrebungen. Demnach kann sich die lutherische Kirche immer noch mit Liebe an die augsburgische Confession anschließen, wenn sie auch in manchen Lehrpuncten von derselben abgewichen ist: sie betrachtet dieselbe als das erste Hauptglied und den Träger ihrer Entwickelung, nicht als eine Hemmkette derselben. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn die lutherische Kirche den reformirten Landeskirchen, welche bis dahin die augsburgische Confession nicht angenommen haben, dieselbe als Vereinigungsmittel anbieten will. Wenn eine Kirche ein Bekenntniß neu annehmen soll, so muß dasselbe auch ein treuer Abdruck der dermaligen Kirchenlehre seyn: sonst werden die Gemüther verirrt, und der Schein der Unredlichkeit aufgeladen. — 8) Die symbolische Gültigkeit der augsburgischen Confession für die reformirten Glaubensgenossen, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Nebst einigen Gedanken über die Benutzung dieses Bekenntnisses für die evangelische Union von C. H. L. Pischon. Es wird hier ausführlich nachgewiesen, wie nicht nur die deutschen Reformirten stets, sondern auch die Schweizer durch ihr Anschließen an die wittenberger Concordia, und die pohlnischen Reformirten in der Confessio Thoruniensis sich zur augsburgischen Confession bekannt hätten; und es wird dogmatisch nachgewiesen, wie dieselben sich auch ohne alle, ihnen von Lutheranern wohl Schuld gegebene Heuchelei zu derselben bekennen konnten. Alles recht gründlich und lehrreich. Nur ist der Vf. gegen die Lutheraner zu hart, wenn er ihnen Schuld gibt, als ob sie aus bloßer Willkür und

Concordie bestand und also namentlich der verwerfende
luß dieses Artikels sehr unangemessen war, geändert hat,
icht (nach S. 167) fast lächerlich zu behaupten, son=
wohl gewiß. Mit Unrecht schiebt S. 183 der Vf.
exhibeantur der Conf. Thorunensis das distribuantur
Conf. Aug. invar. unter, als ob beides gleich wäre:
Unterschied ist sehr groß. Daß der lutherische Abend=
lsbegriff die Consubstantiatio nicht vermeiden könne,
es S. 185 Not. 56 heißt, werden genaue Kenner des=
n nicht zugeben. Obgleich wir in Beziehung auf die=
geschichtlichen Abschnitt mit dem Verf. zuweilen nicht
z sind, so sind wir es doch vollkommen in Beziehung
das, was er über die Union unserer Tage sagt. Ganz
unserer Seele geschrieben ist, was S. 218 ff. gegen
Kleinigkeitsgeist geeifert wird, der mit ängstlicher
auigkeit abgewogen wissen will, wie viel des alten
erischen und reformirten Stoffes zur neuen Union zu
nen sey, damit kein Theil über Vernachlässigung zu
en habe. Eben so theilen wir, wie aus dem oben Ge=
en erhellt, ganz die Bedenken des Verfs. gegen den
schlag, die augsburgische Confession der Union zum
nde zu legen. — 9) Die Wehabiten und ihre Glau=
lehren nach J. L. Burckhardt, von D. E. C. F. Ro=
müller. Erst vor kurzem ist über diese muhammeda=
en Protestanten genaueres durch Burckhardt, der sich
r ihnen aufgehalten hat, bekannt geworden. Das
entliche von seiner 1830 englisch erschienenen Beschrei=
, nebst dem Katechismus der Wehabiten, wird hier
etheilt. — 10) Die Saint=Simon'sche Religion,
gestellt von Jules Lechevalier, a. d. Franz. übersetzt
A. Wendt. Diese Darstellung erschien in der simo=
schen Zeitschrift l'Organisateur, und auch als besondere
zschrift unter dem Titel: Religion Saint-Simonienne.
eignement central. Paris 1831.

Zweiten Bandes erstes Stück. 1) Ueber die

ruckt. Es ist der spätere Bericht über die Synodus esariensis d. J. 198, von welchem zwei verschiedene xte vorhanden sind, der Eine hinter Bedae de aequino vernali lib. (Opp. ed. Colon. 1688. T. II. p. 222), der dere von Baluzius aus einem St. Gallischen Codex ausgegeben (auch in Mansi Collect. Concill. I, p. 71) auch in einer Schrift des neunten Jahrhunderts de mputo in Muratorii Anecdotis ex Ambr. Bibl. Codd. T. p. 189 erhalten. Der hier mitgetheilte Text ist der Beda, wobei wir nur bemerken, daß in den Conciacten (bei Mansi I, p. 709) der bei Beda vorhandene fang fehlt. Im vierten Theile dieser Handschrift findet eine merkwürdige Beschreibung des Antichrists, welche den Worten schließt: Dexius erit nomen Antichristi. plicit. Wir würden die Verlegenheit des Hrn. Vf. thei, wenn wir dieses Dexius als Namen des Antichrists lären sollten: indeß können wir nicht glauben, daß ein ungewöhnlicher Name am Schlusse des Abschnitts wie loren, ohne Erklärung und ohne Erweis gegeben sey, vermuthen vielmehr mit ziemlicher Sicherheit einen ßen Irrthum des Abschreibers, der sich durchweg als r unwissend zeigt. Er fand wahrscheinlich: DEχις′ IT etc., d. i. aus χις′, 616, wird der Name des Antiists bestehen, und deutete sich nun das griechische χ als

selben, wie er gegen Baumgarten-Crusius mit Lebhaftigkeit zu erweisen sucht, verscheucht habe, davon haben wir uns nicht überzeugt. Doch davon unten bei der Schrift selbst. — 3) Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt u. s. w. von Kist, übersetzt aus dem Archief voor kerkelijke Geschiedenis, Th. 2, s. oben, S. 1125. — 4) Der Paschastreit der alten Kirche in seiner Bedeutung und seinem Verlaufe, von D. F. W. Rettberg. Völlig Recht hat der Verf., wenn er Mosheim's Meinung, daß zur alten römischen Paschafeier eine Paschamahlzeit am Ostersonnabende gehört habe, verwirft. Dagegen finden wir in Tertull. de ieiun. c. 14 nicht den Beweis, daß schon damals in Rom das Fasten an den gewöhnlichen Sonnabenden üblich gewesen sey. Die Stelle ist: Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus, et ieiuniis parasceuen? quamquam vos etiam sabbatum, si quando continuatis, numquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam: nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur. Der Vf. übersetzt: „Warum widmen wir denn den vierten und sechsten Wochentag dem Wachtdienste, und dem Fasten den Charfreitag? Obgleich ihr auch noch den (jeden) Sabbat dem Fasten widmet (wenn ihr nämlich die Freitagsfasten verlängert), der doch nur in der Paschazeit mit Fasten begangen werden muß, nach dem anderswo angegebenen Grunde, und wir doch wenigstens jeden Tag mit seiner üblichen Feier begehen." Wir bemerken dagegen: 1) Nach dieser Uebersetzung müßte im Texte stehen: vos sabbatum etiam; dagegen steht: vos etiam „auch ihr," nämlich eben so wie wir. 2) Bei sabbatum ist zu ergänzen ieiuniis dicatis: dieß kann aber nicht von jedem Sabbate gelten, sondern nur von dem Ostersabbate. Der gewöhnliche Sabbat würde als stationibus dicatum zu bezeichnen gewesen seyn. 3) Schwerlich ist die quarta feria je zugleich mit dem Sonnabende Wochenfasttag im Abendlande gewesen, wie dieß aus dieser Erklä-

drücken des mosaischen Gesetzes, welche er aber typisch aufgefaßt wissen will. Als auf eine erläuternde Parallele verweisen wir auf Ceolfridi Abb. Epist. ad Regem Naitanum in Bedae hist. eccl. V, c. 22: statuit ut — tolleret unusquisque agnum, — et immolarent eum ad vesperum, id est praepararent omnes ecclesiae — panem [illegible] in mysterium carnis et sanguinis agni immaculati etc. Darin irrt indeß der Vf., wenn er S. 103 meint, daß Epiphanius den 14ten Nisan dem Chardonnerstage entsprechen lasse, den 10ten also dem Palmsonntage. Er erklärt ja den letzten Tag als δευτέρα σαββάτων, und dieß kann nur der Montag seyn. Das christliche Pascha ist Christus, am Charfreitage geopfert, und der Charfreitag entspricht daher dem 14ten Nisan im mosaischen Typus, vergl. Epiphan. haer. L. §. 2: ἔδει τὸν χριστὸν ἐν τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ θύεσθαι κατὰ τὸν νόμον. Wir vermissen übrigens in dieser Abhandlung eine genauere Untersuchung über die Art der kleinasiatischen Paschafeier, und es scheint, als ob der Vf. darüber die mosheimische auch von Neander beibehaltene Meinung theile, daß die Kleinasiaten am 14ten Nisan das Paschamahl, den folgenden Tag als Todestag, und den dritten von diesem als Auferstehungsfest begangen hätten. Dennoch wird nirgends von einer solchen, den Kleinasiaten gewöhnlichen Jahresfeier des Todes und der Auferstehung Christi etwas gesagt, sondern ihre Paschafeier wird mit den Ausdrücken bezeichnet: ἐκείνην ἑορτὴν τῇ τῶν Ἰουδαίων ἑπομένους συνηθείᾳ πληροῦν (Constantin. ap. Euseb. de V. C. III, c. 18) und ἐπιτελεῖν τὴν ἑορτὴν ὡς καὶ Ἰουδαῖοι παρατηροῦσι (Socr. V, c. 22). Wir nehmen daher an, daß die Kleinasiaten, wie die jüdischen Sabbate, so auch das Pascha ganz nach jüdischer Art feierten: das Paschamahl, wie es durch die Einsetzung des heiligen Abendmahles einen besonderen Charakter bekommen hatte, galt ihnen als das eigenthümliche christliche Pascha, und diesem zu Ehren feierten sie

hunderts, aus einer Sammlung von Originalbriefen berühmter Männer jenes Zeitalters, von D. Dav. Schulz. Auf der Bibliothek der evangelischen Gnadenkirche zu Landeshut im schlesischen Gebirge findet sich in zwei Foliobänden eine Sammlung von Briefen und Urkunden aus der Reformationszeit, theils im Originale, theils in Abschrift, von einem Bürgermeister Georg Schmid in Görlitz, welcher von 1558 an in Wittenberg studirte, und mit Melanchthon in näheren Verhältnissen stand, herstammend. Hr. Consistorialrath Schulz theilt hier aus derselben mit: ein Schreiben Calvin's an Melanchthon vom 17. Sept. 1556, ein weitläuftiges Schreiben des Antonius Corvinus an Mel. v. 25. Sept. 1549, Vorstellungen wegen des Interims enthaltend, ein damit zusammenhängendes Schreiben des Paul Eber an Mel.; mehrere Schreiben aus Königsberg, die osiandristischen Händel betreffend, darunter drei von Melanchthon's Schwiegersohne Georg Sabinus; ein Schreiben Franz Dryanders an Melanchthon von 1548, in welchem schon von einer Berufung Melanchthons nach England die Rede ist, und endlich das förmliche Berufungsschreiben des Erzbischofs Thomas Cranmer an denselben vom 7. Juni 1553. Mehrere Mittheilungen aus dieser Sammlung werden gewiß sehr willkommen seyn. — 9) Etwas zum Andenken an die Auswanderung der evangelischen Salzburger im Jahre 1732, und von den Wiedertäufern im Salzburgischen im sechzehnten Jahrhundert von D. G. Veesenmeyer. — 10) Kirchengeschichtliche Miscellen von M. Chr. Ad. Pescheck. Nämlich: merkwürdige Wirksamkeit des päpstlichen Missionärs und Redners Capistranus in Deutschland, besonders 1453 in Görlitz. Christoph Pescheck, ein Beispiel d[illegible] Grausamkeit der Jesuiten gegen die böhmischen Protestanten im siebzehnten Jahrhundert. Markus Schwaner, ein Quäker, eine merkwürdige Inquisitionsgeschichte aus der Oberlausitz (Zittau) vom Jahre 1676.

rischen Franciscaner in die prophetisch dunkeln Ausdrücke des Joachim legten, was nach seinem Sinne nicht in denselben lag. Joachim ist trotz aller Klagen über den Verfall der Kirche doch ein treuer Anhänger des Papstthums, und denkt an keine neue der Erneuerung der Kirche zum Grunde zu legende Lehre. Er verheißt der römischen Kirche beständige Dauer (S. 56), und verlangt, daß alle Auslegung mit dem Glauben der Kirche übereinstimme (S. 59). Das ewige Evangelium, welches nach seinem Comm. in Ieremiam bei der Erneuerung der Kirche verkündet werden soll (S. 53), ist aus Apoc. 14, 6 entlehnt, und kann ihm nur das zu neuem Leben gelangende Evangelium Christi seyn. Wir hätten gewünscht, daß der Vf. die Stellen, in welchen Joachim desselben gedenkt, im Originale beigefügt hätte. Daß die Schriften des Joachim übrigens von den Minoriten interpolirt sind, was der Vf. S. 54 bezweifelt, ist bei mehreren Weissagungen, welche dieselben auf sich bezogen (gesammelt in den Act. SS. Maii T. VII, p. 142 ss.), wohl nicht zu bezweifeln. Auch die vorgebliche Weissagung der heiligen Hildegardis, deren S. 30 gedacht wird, ist untergeschoben, s. Act. SS. Sept. T. V, p. 675. — 2) Die Bogomilen. Zuerst Bemerkungen über die Visio Esaiae, welche von den Bogomilen gebraucht wurde, und den doppelten Text derselben nach der von Laurence herausgegebenen äthiopischen Uebersetzung, und dem Venet. 1522 erschienenen alten lateinischen Texte. Beide Texte sind im Anhange beigefügt. Dann wird das Hervortreten der Bogomilen unter Alexius Comnenus erzählt, und ihre Lehre dargestellt. Ihre Lehre soll ein Gemisch aus syrisch gnostischen und messalianischen Sätzen seyn. Der Vf. versucht die Spuren nachzuweisen, aus denen die Erhaltung dieser Ketzereien bis auf die fraglichen Zeiten erhelle, und entwickelt dabei eine sehr reiche, dem Leser lehrreiche Belesenheit in der ganzen hierher gehörigen Litteratur. — 3) Amalrich von Bena.

rum et Patrum de Christo et Apostolis, uti et Patrum Apostolicorum, in usum lectionum academicarum collegit D. H. I. Royaards. Traiecti ad Rhenum 1831. 96 S. 8.

Der Vf. beabsichtigt eine Auswahl ausgezeichneter charakteristischer Stellen aus allen Theilen der patri-hen Litteratur, durch welche angehenden Theologen erste Bekanntschaft mit den Kirchenvätern erleichtert 'de. Der zweite Theil wird Selecta Patrum Graeco-, der dritte Patrum Latinorum enthalten. Die Auswahl weckmäßig.

'odex Apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et manuscriptis, maxime gallicanis, germanicis et italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio D. Io. Car. Thilo. Tom I. Lipsiae. 1832. CLX und 896 S. 8.

Dieser erste Theil eines lange ersehnten Werks er-lnt ganz in der ausgezeichneten Gestalt, wie es sich dem gründlich gelehrten, ebenso scharfsinnig als be-ten forschenden, und stets mit großer Umsicht und Ge-igkeit arbeitenden Verfasser erwarten ließ, welcher e Mühe und Kosten gespart hat, um für dieses Werk ohl die einschlägliche gedruckte Litteratur, als auch die handenen, theils gar nicht, theils nachlässig vergliche-

Wirkungen dieser Fabeln vereinigt. 7) **Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descripsit Aug. Hahn, Theol. D. et P. P. O. in Acad. Lipsiensi.** Ein Versuch, dieses Evangelium, vorzüglich nach den Angaben des Tertullian und Epiphanius zu restituiren, gestützt auf die bekannten Untersuchungen des Herrn Vf.s in der Schrift: „das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, Königsberg 1823," die hier nur in Beziehung auf einige Stellen kleine Modificationen erlitten haben. Das erste Capitel versuchte der Herr Vf. auf diese Weise bereits in dem kirchenhistorischen Archive für 1825, St. 1, S. 67 zu restituiren. Daß in Einzelheiten hier manches ungewiß bleiben muß, versteht sich von selbst: im Ganzen erhält man indeß gewiß ein treues Bild dieses merkwürdigen Evangelii. 8) **Evangelium Nicodemi cum epistolis Pilati.** Von demselben findet sich bei Fabricius nur die lateinische Uebersetzung, und zwar in einem schlechten Texte: Birch hat zuerst den griechischen Text herausgegeben, aber so fehlerhaft, daß er fast unbrauchbar war. Hier werden beide Texte in einer ungleich bessern Gestalt gegeben, der griechische nach dem von Birch sehr ungenau benutzten **Cod. Paris.** mit Zuziehung mehrerer anderen Handschriften, der lateinische aus einem einsiedler Coder, von welchem Heß in seiner Bibliothek der heiligen Geschichte Th. 1, S. 437 eine Collation gegeben hatte, ebenfalls mit Benutzung anderer Manuscripte. Als Anhang folgen die *Ἀναφορὰ* und die *Παράδοσις Πιλάτου*. 9) **Codex Evangelii Ioannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus.** Es ist dieß der Coder, von welchem Münter zuerst in Deutschland eine Notiz gab (vgl. Studien und Krit. Bd. 1, Heft 4, S. 818 ff.), welcher im vierzehnten Jahrhundert geschrieben seyn soll, und ein nach einem pantheistisch-naturalistischen Systeme verstümmeltes Evangelium Johannes enthält. Wir hegten schon früher den Verdacht, daß dieses Machwerk eben so wie der ganze

schrift des münchener Exemplars, durch die Güte des Hrn. Predigers Ahlmann eine des kopenhageners: nach diesen beiden Abschriften ist der vorstehende Abdruck gemacht. In der Einleitung wird zu zeigen versucht, daß das Martyrium Esaiae und die Visio oder das Anabaticon Es., welche in der von Laurence herausgegebenen äthiopischen Uebersetzung verbunden sind, zwei ursprünglich verschiedene Bücher seyen, das erste jüdischen, das zweite gnostischen Ursprungs. Die Visio ist denn auch immer von gnostischen Secten vorzüglich geschätzt, und selbst noch im Mittelalter von den Bogomilen und den Katharern gebraucht worden. Die vorliegende Uebersetzung scheint im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert von den Katharern aus einem von den Bogomilen ihnen zugekommenen griechischen Texte abgefaßt zu seyn. Die in den Noten bemerkten groben Uebersetzungsfehler beweisen die große Unkunde des Uebersetzers. In der vorliegenden Ausgabe sind gehörigen Ortes das von Majus bekannt gemachte lateinische, und das bei Epiphanius befindliche griechische Fragment dieser Visio beigefügt, die Ausgabe von Laurence ist in den Noten verglichen.

Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Litteratur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts von Dr. J. Seb. v. Drey. Tübingen, 1832. 446 S. 8.

Die erste Hälfte dieser Schrift bildet die treffliche Abhandlung über die apostolischen Constitutionen, welche früher in der tübinger theologischen Quartalschrift erschienen, und von uns damals in den Studien und Krit., Jahrg. 1830, Heft 2, S. 464 f. mit der irrigen Vermuthung, daß Hr. Prof. Möhler Verfasser seyn möchte, angezeigt worden ist. Sie erscheint hier überarbeitet und vermehrt, wozu der Hr. Vf. besonders durch eine Recension des Hrn. Prof. Bickell in Schuncks Jahrbüchern der juristi-

welche nicht minder Beachtung verdient, dem Hrn. D. v. Drey aber entgangen zu seyn scheint. Sie trifft in den wesentlichen Resultaten ganz mit den Untersuchungen desselben überein, und beide Abhandlungen ergänzen sich, indem beide Forscher unabhängig von einander jeder seinen eigenen Weg verfolgt, auf eine belehrende Weise. Namentlich ist von Regenbrecht die litterarische Seite mehr hervorgehoben, die Abweichungen der Texte in den verschiedenen Ausgaben, und die ältesten Citate der Kanones finden sich vollständiger verzeichnet. Eigenthümlich ist ihm noch die Meinung S. 82, daß die Worte, durch welche in den Kanones die Apostel selbst redend eingeführt werden, erst im siebenten und achten Jahrhundert eingefügt worden seyen. Nicht minder wichtig ist der zweite Theil dieser Dissertation über die spanische oder sogenannte isidorische Sammlung. Der Verfasser hatte dabei die madrider Ausgabe (Collectio Canonum Eccles. Hisp. 1808. Epistolae Decretales ac Rescripta Romanorum Pontificum 1821), von welcher das berliner Exemplar noch das einzige in Deutschland vorhandene zu seyn scheint, vor Augen.

Möhler, über Iustin. Apol. I, c. 6 gegen die Auslegung dieser Stelle von Neander (Kirchengesch. I, III, S. 1040) in der tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrg. 1833, Heft 1, S. 49.

Es ist die Stelle: *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα, καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Der Vf. übersetzt: „Diesen vielmehr, und den von ihm kommenden Sohn, der uns hiervon (von den bösen Engeln und ihren Thätigkeiten) und von der Schaar der andern (ihm) folgenden und ähnlich gewordenen, guten Engel unterrichtet hat u. s. w." Er construirt also wie Rößler Bibliothek der KV. I. S. 106. Wir hal-

Wir wünschen dieser neuen Unternehmung glücklichen Fortgang, da die allein vollständige brauchbare Ausgabe des Origenes, die pariser, selten und theuer ist. Nach dem Plane des Herausgebers soll diese neue Ausgabe alles enthalten, was sich in der de la Ruæ'schen findet, mit Ausnahme der lateinischen Uebersetzung. Der folgende Theil soll die Homiliae in ev. Matthaei enthalten, dann sollen zuerst die griechisch, dann die lateinisch vorhandenen Schriften folgen, ein eigener Theil soll für die Indices, ein anderer für ein genaues Glossarium bestimmt seyn. Die vorliegenden beiden Theile enthalten den Commentar zum Johannes vollständig, und zum Schlusse ein Verzeichniß der in demselben citirten Bibelstellen. Die in den Prolegomenen versprochene Zusammenstellung der in diesem Commentare enthaltenen Fragmente des Herakleon haben wir nicht gefunden. Wir hätten übrigens für eine Ausgabe dieser Art ein größeres Format, und vorzüglich eine fortlaufende Angabe der Seitenzahlen der Ausgaben von Huetius und de la Rue für zweckmäßig gehalten.

Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter, ein patristischer Versuch von D. F. R. Eylert. Leipzig, 1832. 60 S. 8.

voll lobenswerthen Eifers für patristisches Studium überhaupt, und für Clemens Alex. insbesondere. Nur sprudelt eine jugendliche Fülle noch zu sehr über, und hindert die philosophische Klarheit und die historische Schärfe und Präcision. Wir würden daher rathen, das beabsichtigte Handbuch der Patristik für academische Vorlesungen noch einige Jahre zurückzulegen.

De γνώσει Clementis Alex. et de vestigiis Neoplatonicae philosophiae in ea obviis comm. historica theologica. Scripsit Aug. Ferd. Daehne. Lips. 1831. XVI u. 112 S. 8.

Eine treffliche, sehr empfehlenswerthe Schrift. Sie handelt 1) über die Beschaffenheit der neuplatonischen

Daß dessenungeachtet eine Vergleichung clementinischer Sätze mit plotinischen für die Ersteren erläuternd seyn kann, brauchen wir nicht zu bemerken, und daß die von dem Vf. angestellte es ist, bezeugen wir mit Vergnügen.

Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa. Ein krit. Sendschreiben an Hrn. Consistorialrath Dr. Augusti zu Bonn von Dr. Joh. Carl Thilo. Mit einem Anhange bisher unbekannter Homilien des Eusebius von Alexandrien. Halle, 1832. 112 S. 8.

Schriften wie diese, in welcher sich eine umfassende und gründliche Kenntniß der patristischen Litteratur, und eine theils durch eigene Anschauung, theils durch Studium der Kataloge erworbene seltene Bekanntschaft mit den Manuscriptenvorräthen der ausgezeichnetsten Bibliotheken mit einer vorzüglichen kritischen und philologischen Befähigung zur Aufhellung eines historischen Gegenstandes verbinden, kommen nicht häufig vor, und müssen desto dringender als Muster historischer Forschungen zum Studium empfohlen werden. Hr. Oberconsistorialrath Augusti hat bekanntlich 1829 Eusebii Emeseni Opuscula (s. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2, S. 462), und unter denselben zuerst drei Reden aus wiener Codd. herausgegeben. Hr. Dr. Thilo weiset nach, daß die dritte derselben sich unter den fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilien finde; daß der Anhang derselben ein Theil einer andern pseudochrysostomischen Homilie sey, von welcher ein anderes Fragment in den Parallelen des Johannes Damascenus als *Εὐσεβίου* bezeichnet werde; daß auch die wiener Handschriften den Verf. bloß Eusebius, nicht Eusebius v. Emesa nennen, und in der nanischen Handschrift *Εὐσεβίου τινὸς ἐπισκόπου* stehe; daß aber die erste und zweite der von Augusti herausgegebenen Reden von Leo Allatius auf den Grund von Handschriften einem Eusebius Alexandrinus beigelegt

matisirende Manier recht üblich geworden: nach dem Eindrucke, welchen er von einer reichen Lectüre griechischer Homilien aus dem vierten bis zum zwölften Jahrhundert habe, schienen ihm die fraglichen erst dem sechsten Jahrhundert anzugehören. Natürlich wird dadurch die Frage über das Verhältniß derselben zum Evangelium Nikodemi dahin beantwortet, daß in jenen dieses benutzt worden sey, nicht umgekehrt. Wir möchten gegen die Feststellung des sechsten Jahrhunderts für diese Reden nur eins erinnern. Die eine derselben, eine Rede über die Taufe des Herrn, bezieht sich auf eine an dem vorhergegangenen Tage über die Geburt des Herrn gehaltene Rede (s. S. 26). Dadurch scheint die alte Epiphanienfeier, welche Taufe und Geburt zusammenfaßte, kenntlich gemacht zu werden, welche in der katholischen Kirche bekanntlich am längsten in Aegypten, aber auch dort nur bis zum dritten ökumenischen Concil bestand. Angehängt sind die Texte von vier Reden, welche sich in den Ausgaben des Chrysostomus unter den spuriis finden, und welche nach den Nachweisungen des Verf.'s dem Eusebius von Alex. angehören.

G. Chr. F. Lücke Quaestionum ac Vindiciarum Didymianarum Partic. III. (Göttingisches Pfingstprogramm 1830). Partic. IV. (Osterprogramm 1832).

In diesen beiden Programmen wird die Ausgabe des Commentars des Didymus zu den katholischen Briefen nach der lateinischen Uebersetzung des Cassiodorus, und der Originalfragmente, welche der Herausgeber in den Scholien bei Matthäi entdeckt hat, vollendet (s. Stud. u. Krit. 1830 Heft 2 S. 463). Partic. III enthält den Commentar zu den beiden Briefen Petri, Part. IV zu den Briefen Jakobi und Judä.

De Synesio Philosopho, Libyae Pentapoleos Metropolita, comm. quam ad gradum Licentiati theologiae rite capessendum publico eruditorum examini verecunde

Homilien von der Unbegreiflichkeit Gottes wider die Anomöer zur Uebersetzung ausgewählt, von denen indeß in diesem Bande nur die ersten drei erscheinen, da die voranstehende Abhandlung über Chrysostomus, den Homileten, mehr als die Hälfte des Raumes einnimmt. Zur Einleitung in jene Reden gehen Bemerkungen über die Anomöer voraus, die recht lehrreich sind, obgleich das ungünstige Vorurtheil des Verf.'s gegen die Häupter derselben, eben so wie in der ersten Abhandlung die Eingenommenheit desselben für den Chrysostomus ihn hin und wieder doch über die Grenzen des historisch Nachzuweisenden hinausgeführt haben dürfte.

Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Carthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken von Dr. Friedr. Wilh. Rettberg. Göttingen, 1831. 399 S. 8.

Die Monographieen über ausgezeichnete Kirchenväter, wie sie nach Neanders Vorgange in den neuesten Zeiten zahlreich erschienen sind, haben gewiß der Kirchengeschichte vielfachen Nutzen gebracht, obgleich sie zum Theil an einer gewissen Einseitigkeit leiden, zu welcher das Interesse, welches der Biograph nothwendig für seinen Helden bei sich erwecken muß, leicht verlocken kann. Daher findet sich zuweilen in den Arbeiten dieser Art das Verhältniß des Helden zu seiner Zeit oft überschätzt, zuweilen wird der Biograph zum einseitigen Apologeten und Panegyristen. Der vorliegenden Biographie darf man nachrühmen, daß sie diese Gefahr glücklich vermieden habe, und sich außerdem durch fleißiges Studium und gefällige Darstellung auszeichne. Nur möchten wir den Hrn. Verf. vor einer rhetorischen Richtung warnen, welche so leicht der historischen Genauigkeit Eintrag thut, und vor einer psychologischen Nachspürung der Motive, welche über die historischen Data hinausgeht. Die Schrift erzählt nach einer Einleitung über den Zustand des christlichen Occidents und

noch mehr hätten verdeutlicht werden können. S. 317 wird zur Lehre von der imago Dei eine Stelle über die similitudo divina angeführt, welche bekanntlich ganz etwas anderes ist. S. 335 ff. wird behauptet, Cyprian habe in Brod und Wein des Abendmahls Leib und Blut Christi als wirklich gegenwärtig gedacht. Die Stellen, in denen er Brod und Wein schlechthin Leib und Blut nennt, können natürlich nichts beweisen: denn welche Ansicht vom Abendmahle könnte diese Benennung ablehnen? Daß er aber, auch hier mit Tertullian völlig einstimmig, in Brod und Wein nur Symbole des Leibes und Blutes sah, beweiset insbesondere die Stelle aus Ep. 63: **videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi etc.** Der Zusammenhang ist dieser: Wein und Wasser müssen zum Gebrauche beim Abendmahle gemischt werden, weil, wenn Eins fehlte, das Symbol der Vereinigung Christi mit der Gemeinde unvollständig seyn würde. So wie das Wasser Symbol des Volkes, der Gemeinde, so ist der Wein Symbol des Blutes Christi.

Noch machen wir hier auf zwei für die Patristik beachtungswerthe Artikel des vor Kurzem gestorbenen Consistorialrathes v. Coelln, in Ersch und Gruber's Encyclopädie aufmerksam, nämlich über Cyrillus von Jerusalem Th. XXII S. 143 und über Hieronymus Sect. II Th. VIII S. 72 und gehen dann zu den vielen neu erschienenen **Anecdotis** über, deren Zahl indeß weit bedeutender als ihr Werth ist.

Vita D. Aur. Augustini Episc. Hipponensis auctore incerto. Ex antiquo codice nunc primum edidit Andr. Guil. Cramer. Kiliae in libr. Univers. 1832. XXIV u. 118 S. 8.

Der verewigte Etatsrath Cramer hat diese vita aus einem Codex des dreizehnten Jahrhunderts, welchen er früher einmal in Idstein im Nassauischen erworben hatte, und welcher außerdem noch die vitae des Norbertus und

ermüdlichen Angelus Mains verdanken, kann ich selbst jetzt nicht habhaft werden, und muß daher über sie nur aus der auch an sich bemerkenswerthen Anzeige meines Freundes Lücke (Götting. G. A. Dec. 1831 S. 1889) berichten. Sie enthält zuerst drei bisher unbekannte Werke des Nicetas, De ratione fidei, De Spir. S. potentia und De diversis appellationibus Domino nostro I. Ch. convenientibus, die indeß weder in historischer noch dogmatischer Hinsicht bedeutend sind. Hinzugefügt sind desselben Nicetas schon edirte Explanatio symboli habita ad competentes, und die von Mich. Denis herausgegebenen sechs Fragmente aus der Schrift des Nicetas ad Competentes. Dann folgt Pars Episcopologii Aquilei. von dem Jahr 452 bis 628, von Wichtigkeit für die Geschichte des Schisma zwischen Aquileja und Rom, und mit manchen anderen interessanten kirchenhistorischen Notizen. Die Ordnung der Bischöfe weicht von der in de Rubeis Monum. Eccles. Aquilei. zum Theil ab. Endlich werden zwei unedirte Carmina des Paulinus von Nola mitgetheilt, das Eine eine Art Sünden- und Glaubensbekenntniß, das Andere ein Carmen ad Deum de domesticis suis calamitatibus. In der Vorrede geht der Herausgeber auf die Untersuchung über die unbekannte Person des Nicetas ein. Er beweiset, daß die herausgegebenen Schriften desselben in die Mitte des fünften Jahrhunderts gehören, weiset in dieser Zeit einen Bischof von Aquileja, und einen dacischen Bischof dieses Namens nach, und entscheidet sich endlich für den Ersten, als den Verf. jener Schriften. Hr. Consistorialrath Lücke beweiset dagegen besonders aus Gennadii de illustr. vir. c. 22, daß mit größerer Wahrscheinlichkeit ein dacischer Bischof Nicetas von Romatiana oder Romesiana, ein Freund des Paulinus von Nola, für den Verf. gehalten werde. Das Nähere muß in der angeführten Anzeige nachgelesen werden. . . .

Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codd. edita ab Angelo Maio. Tom. IV. Romae, 1831.

unter denen auch das Buch Henoch. 4. Codd. Slavici. 5. Codd. Indici et Sinici. 6. Coptici. 7. Armeniaci. 8. Iberici.

Philonis anecdota in **Classicorum auctorum e Vatic. Codd. editorum Tom. IV curante Angelo Maio (Romae, 1831. gr. 8.) p. 402 ss.**

Es erscheinen hier zuerst von neuem die Bücher De cophini festo und De honorandis parentibus, welche der Herausgeber schon 1818 aus einer florentinischen Handschrift edirt hatte, mit hin und wieder berichtigtem Texte. Neu hinzugekommen sind aber Philonis ex opere in Exodum selectae quaestiones (über die Cherubim und das ἱλαστήριον), welche zugleich mit der von Aucher herausgegebenen armenischen Uebersetzung (vgl. Studien u. Krit. 1831 Heft 3 S. 616) verglichen werden.

2. Quellen der Kirchengeschichte und kirchliche Litteratur des Mittelalters.

Wir wollen hier zunächst das Verzeichniß der Anecdota durch die Aufzählung der dem Mittelalter angehörigen fortsetzen. Mehrere hier anzuführende finden sich in der Sammlung

Ἀνέκδοτα. Anecdota Graeca e codd. regiis descripsit, annotatione illustravit I. Fr. Boissonade. Paris. Vol. I. 1829. II. 1830. III. 1831.

obgleich sämmtlich von untergeordnetem Werthe. Wir machen nur aufmerksam auf vol. I p. 1 das Gnomologion des Joh. Georgides, eines Mönchs ungewissen Zeitalters. Seine Sentenzen sind theils aus Kirchenvätern, theils aus classischen Schriftstellern gesammelt. p. 109 ss. Apophthegmen aus verschiedenen Kirchenvätern. p. 313 zwei panegyrische Reden von Gregorius dem Cyprier, Patriarch von Konstantinopel, die Eine zu Ehren des Michael Paläologus, die Andere des Andronikus Paläologus im dreizehnten Jahrhundert. Von den Werken dieses Gre-

die Geschichte der Sitten, wie für die Kirchengeschichte des zwölften Jahrhunderts nicht unbedeutend: namentlich findet sich vieles zur Charakteristik des griechischen Mönchthums jener Zeit, zur Geschichte der kirchlichen Gebräuche, des Verhältnisses der Griechen und Lateiner und der Kreuzzüge.

Annae Comnenae Supplementa, historiam ecclesiasticam Graecorum saec. XI et XII spectantia. Accedunt Acta Synodi Constantinopolitanae in Soterichi Panteugoni dogmata de Christi crucifixi sacrificio habitae. Ed. Th. L. Fr. Tafel. Tubingae, 1832. XVIII u. 24 S. gr. 4.

Unserem ehrwürdigen Reuß zu seinem auf den 24. Sept. 1832 gefallenen Jubiläum von der Universität seines Vaterlandes mit anerkennenden und glückwünschenden Worten dargebracht. Es sind Mittheilungen aus des Nicetas Acominatus († nach 1206) **thesaurus orthodoxiae** nach einem pariser Coder. Zuerst Varianten zu den von Angelus Majus (Scriptt. vett. T. IV P. I. s. oben S. 1176) herausgegebenen Acten der griechischen Synode vom J. 1160, die von Nicetas ganz aufgenommen sind. Dann Berichtigungen des von Montfaucon in seiner **Palaeographia Graeca** mitgetheilten Inder des Thesaurus. Das wichtigste ist aber der Abdruck des 23. Buches und eines Theiles des 24. dieses Werkes. Es sind Berichte über theologische Zänkereien, die an sich zwar unbedeutend sind, aber doch den Zustand der griechischen Kirche jener Zeit recht deutlich machen. In der Einleitung bringt der Verfasser bei, was sich darüber in den byzantinischen Geschichtswerken findet. In dem 23. Buche werden die Streitigkeiten unter dem Kaiser Alerius erzählt, zuerst mit einem Johannes Italus, der durch die alte Philosophie zu Meinungen gebracht war, welche die damalige Theologie in ihrem Todtenschlafe störten, dann mit dem Eustratius, Metropoliten von Nicäa, wegen der Behauptung, daß die Menschheit

matisirende Manier recht üblich geworden: nach dem Eindrucke, welchen er von einer reichen Lectüre griechischer Homilien aus dem vierten bis zum zwölften Jahrhundert habe, schienen ihm die fraglichen erst dem sechsten Jahrhundert anzugehören. Natürlich wird dadurch die Frage über das Verhältniß derselben zum Evangelium Nikodemi dahin beantwortet, daß in jenen dieses benutzt worden sey, nicht umgekehrt. Wir möchten gegen die Feststellung des sechsten Jahrhunderts für diese Reden nur eins erinnern. Die eine derselben, eine Rede über die Taufe des Herrn, bezieht sich auf eine an dem vorhergegangenen Tage über die Geburt des Herrn gehaltene Rede (s. S. 26). Dadurch scheint die alte Epiphanienfeier, welche Taufe und Geburt zusammenfaßte, kenntlich gemacht zu werden, welche in der katholischen Kirche bekanntlich am längsten in Aegypten, aber auch dort nur bis zum dritten ökumenischen Concil bestand. Angehängt sind die Texte von vier Reden, welche sich in den Ausgaben des Chrysostomus unter den spuriis finden, und welche nach den Nachweisungen des Verf.'s dem Eusebius von Alex. angehören.

G. Chr. F. Lücke Quaestionum ac Vindiciarum Didymianarum Partic. III. (Göttingisches Pfingstprogramm 1830). Partic. IV. (Osterprogramm 1832).

In diesen beiden Programmen wird die Ausgabe des Commentars des Didymus zu den katholischen Briefen nach der lateinischen Uebersetzung des Cassiodorus, und der Originalfragmente, welche der Herausgeber in den Scholien bei Matthäi entdeckt hat, vollendet (s. Stud. u. Krit. 1830 Heft 2 S. 463). Partic. III enthält den Commentar zu den beiden Briefen Petri, Part. IV zu den Briefen Jakobi und Judä.

De Synesio Philosopho, Libyae Pentapoleos Metropolita, comm. quam ad gradum Licentiati theologiae rite capessendum publico eruditorum examini verecunde

Homilien von der Unbegreiflichkeit Gottes wider die Anomöer zur Uebersetzung ausgewählt, von denen indeß in diesem Bande nur die ersten drei erscheinen, da die voranstehende Abhandlung über Chrysostomus, den Homileten, mehr als die Hälfte des Raumes einnimmt. Zur Einleitung in jene Reden gehen Bemerkungen über die Anomöer voraus, die recht lehrreich sind, obgleich das ungünstige Vorurtheil des Verf.'s gegen die Häupter derselben, eben so wie in der ersten Abhandlung die Eingenommenheit desselben für den Chrysostomus ihn hin und wieder doch über die Grenzen des historisch Nachzuweisenden hinausgeführt haben dürfte.

Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Carthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken von Dr. Friedr. Wilh. Rettberg. Göttingen, 1831. 399 S. 8.

Die Monographieen über ausgezeichnete Kirchenväter, wie sie nach Neanders Vorgange in den neuesten Zeiten zahlreich erschienen sind, haben gewiß der Kirchengeschichte vielfachen Nutzen gebracht, obgleich sie zum Theil an einer gewissen Einseitigkeit leiden, zu welcher das Interesse, welches der Biograph nothwendig für seinen Helden bei sich erwecken muß, leicht verlocken kann. Daher findet sich zuweilen in den Arbeiten dieser Art das Verhältniß des Helden zu seiner Zeit oft überschätzt, zuweilen wird der Biograph zum einseitigen Apologeten und Panegyristen. Der vorliegenden Biographie darf man nachrühmen, daß sie diese Gefahr glücklich vermieden habe, und sich außerdem durch fleißiges Studium und gefällige Darstellung auszeichne. Nur möchten wir den Hrn. Verf. vor einer rhetorischen Richtung warnen, welche so leicht der historischen Genauigkeit Eintrag thut, und vor einer psychologischen Nachspürung der Motive, welche über die historischen Data hinausgeht. Die Schrift erzählt nach einer Einleitung über den Zustand des christlichen Occidents und

noch mehr hätten verdeutlicht werden können. S. 317 wird zur Lehre von der imago Dei eine Stelle über die similitudo divina angeführt, welche bekanntlich ganz etwas anderes ist. S. 335 ff. wird behauptet, Cyprian habe in Brod und Wein des Abendmahls Leib und Blut Christi als wirklich gegenwärtig gedacht. Die Stellen, in denen er Brod und Wein schlechthin Leib und Blut nennt, können natürlich nichts beweisen: denn welche Ansicht vom Abendmahle könnte diese Benennung ablehnen? Daß er aber, auch hier mit Tertullian völlig einstimmig, in Brod und Wein nur Symbole des Leibes und Blutes sah, beweiset insbesondere die Stelle aus Ep. 63: videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi etc. Der Zusammenhang ist dieser: Wein und Wasser müssen zum Gebrauche beim Abendmahle gemischt werden, weil, wenn Eins fehlte, das Symbol der Vereinigung Christi mit der Gemeinde unvollständig seyn würde. So wie das Wasser Symbol des Volkes, der Gemeinde, so ist der Wein Symbol des Blutes Christi.

Noch machen wir hier auf zwei für die Patristik beachtungswerthe Artikel des vor Kurzem gestorbenen Consistorialrathes v. Coelln, in Ersch und Gruber's Encyclopädie aufmerksam, nämlich über Cyrillus von Jerusalem Th. XXII S. 143 und über Hieronymus Sect. II Th. VIII S. 72 und gehen dann zu den vielen neu erschienenen Anecdotis über, deren Zahl indeß weit bedeutender als ihr Werth ist.

Vita D. Aur. Augustini Episc. Hipponensis auctore incerto. Ex antiquo codice nunc primum edidit Andr. Guil. Cramer. Kiliae in libr. Univers. 1832. XXIV u. 118 S. 8.

Der verewigte Etatsrath Cramer hat diese vita aus einem Codex des dreizehnten Jahrhunderts, welchen er früher einmal in Idstein im Nassauischen erworben hatte, und welcher außerdem noch die vitae des Norbertus und

ermüdlichen Angelus Maius verdanken, kann ich selbst jetzt nicht habhaft werden, und muß daher über sie nur aus der auch an sich bemerkenswerthen Anzeige meines Freundes Lücke (Götting. G. A. Dec. 1831 S. 1889) berichten. Sie enthält zuerst drei bisher unbekannte Werke des Nicetas, De ratione fidei, De Spir. S. potentia und De diversis appellationibus Domino nostro I. Ch. convenientibus, die indeß weder in historischer noch dogmatischer Hinsicht bedeutend sind. Hinzugefügt sind desselben Nicetas schon edirte Explanatio symboli habita ad competentes, und die von Mich. Denis herausgegebenen sechs Fragmente aus der Schrift des Nicetas ad Competentes. Dann folgt Pars Episcopologii Aquilei. von dem Jahr 452 bis 628, von Wichtigkeit für die Geschichte des Schisma zwischen Aquileja und Rom, und mit manchen anderen interessanten kirchenhistorischen Notizen. Die Ordnung der Bischöfe weicht von der in de Rubeis Monum. Eccles. Aquilei. zum Theil ab. Endlich werden zwei unedirte Carmina des Paulinus von Nola mitgetheilt, das Eine eine Art Sünden- und Glaubensbekenntniß, das Andere ein Carmen ad Deum de domesticis suis calamitatibus. In der Vorrede geht der Herausgeber auf die Untersuchung über die unbekannte Person des Nicetas ein. Er beweiset, daß die herausgegebenen Schriften desselben in die Mitte des fünften Jahrhunderts gehören, weiset in dieser Zeit einen Bischof von Aquileja, und einen dacischen Bischof dieses Namens nach, und entscheidet sich endlich für den Ersten, als den Verf. jener Schriften. Hr. Consistorialrath Lücke beweiset dagegen besonders aus Gennadii de illustr. vir. c. 22, daß mit größerer Wahrscheinlichkeit ein dacischer Bischof Nicetas von Romatiana oder Romesiana, ein Freund des Paulinus von Nola, für den Verf. gehalten werde. Das Nähere muß in der angeführten Anzeige nachgelesen werden.

Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codd. edita ab Angelo Maio. Tom. IV. Romae, 1831.

unter denen auch das Buch Henoch. 4. Codd. Slavici. 5. Codd. Indici et Sinici. 6. Coptici. 7. Armeniaci. 8. Iberici.

Philonis anecdota in Classicorum auctorum e Vatic. Codd. editorum Tom. IV curante Angelo Maio (Romae, 1831. gr. 8.) p. 402 ss.

Es erscheinen hier zuerst von neuem die Bücher De cophini festo und De honorandis parentibus, welche der Herausgeber schon 1818 aus einer florentinischen Handschrift edirt hatte, mit hin und wieder berichtigtem Texte. Neu hinzugekommen sind aber Philonis ex opere in Exodum selectae quaestiones (über die Cherubim und das *ἱλαστήριον*), welche zugleich mit der von Aucher herausgegebenen armenischen Uebersetzung (vgl. Studien u. Krit. 1831 Heft 3 S. 616) verglichen werden.

2. Quellen der Kirchengeschichte und kirchliche Litteratur des Mittelalters.

Wir wollen hier zunächst das Verzeichniß der Anecdota durch die Aufzählung der dem Mittelalter angehörigen fortsetzen. Mehrere hier anzuführende finden sich in der Sammlung

Ἀνέκδοτα. Anecdota Graeca e codd. regiis descripsit, annotatione illustravit I. Fr. Boissonade. Paris. Vol. I. 1829. II. 1830. III. 1831.

obgleich sämmtlich von untergeordnetem Werthe. Wir machen nur aufmerksam auf vol. I p. 1 das Gnomologion des Joh. Georgides, eines Mönchs ungewissen Zeitalters. Seine Sentenzen sind theils aus Kirchenvätern, theils aus classischen Schriftstellern gesammelt. p. 109 ss. Apophthegmen aus verschiedenen Kirchenvätern. p. 313 zwei panegyrische Reden von Gregorius dem Cyprier, Patriarch von Konstantinopel, die Eine zu Ehren des Michael Paläologus, die Andere des Andronikus Paläologus im dreizehnten Jahrhundert. Von den Werken dieses Gre-

die Geschichte der Sitten, wie für die Kirchengeschichte des zwölften Jahrhunderts nicht unbedeutend: namentlich findet sich vieles zur Charakteristik des griechischen Mönchthums jener Zeit, zur Geschichte der kirchlichen Gebräuche, des Verhältnisses der Griechen und Lateiner und der Kreuzzüge.

Annae Comnenae Supplementa, historiam ecclesiasticam Graecorum saec. XI et XII spectantia. Accedunt Acta Synodi Constantinopolitanae in Soterichi Panteugoni dogmata de Christi crucifixi sacrificio habitae. Ed. Th. L. Fr. Tafel. Tubingae, 1832. XVIII u. 24 S. gr. 4.

Unserem ehrwürdigen Reuß zu seinem auf den 24. Sept. 1832 gefallenen Jubiläum von der Universität seines Vaterlandes mit anerkennenden und glückwünschenden Worten dargebracht. Es sind Mittheilungen aus des Nicetas Acominatus († nach 1206) thesaurus orthodoxiae nach einem pariser Codex. Zuerst Varianten zu den von Angelus Majus (Scriptt. vett. T. IV P. I. s. oben S. 1176) herausgegebenen Acten der griechischen Synode vom J. 1160, die von Nicetas ganz aufgenommen sind. Dann Berichtigungen des von Montfaucon in seiner Palaeographia Graeca mitgetheilten Index des Thesaurus. Das wichtigste ist aber der Abdruck des 23. Buches und eines Theiles des 24. dieses Werkes. Es sind Berichte über theologische Zänkereien, die an sich zwar unbedeutend sind, aber doch den Zustand der griechischen Kirche jener Zeit recht deutlich machen. In der Einleitung bringt der Verfasser bei, was sich darüber in den byzantinischen Geschichtswerken findet. In dem 23. Buche werden die Streitigkeiten unter dem Kaiser Alexius erzählt, zuerst mit einem Johannes Italus, der durch die alte Philosophie zu Meinungen gebracht war, welche die damalige Theologie in ihrem Todtenschlafe störten, dann mit dem Eustratius, Metropoliten von Nicäa, wegen der Behauptung, daß die Menschheit

Tadel gegen seine theologischen Widersacher in den Mund zu legen. So läßt er ihn den Grundsatz bekämpfen, daß der Glaube der Untersuchung vorangehen müsse: vergl. p. 49 gegen das dictum Gregorii, welches oft gebraucht wurde: fides non habet meritum, cui ratio humana praebet experimentum. Die vorkommenden Citate hätten mit anderer Schrift gedruckt werden können. Hin und wieder dürfte auch die Interpunction zu verändern seyn. Möge uns der Herausgeber bald mehr eben so interessante Anekdota schenken.

Münstersche Urkundensammlung von Jos. Niesert. Coesfeld. Vierter Band. 1832. XXIII und 600 S. 8.

Obgleich dieser Sammlung mit Recht Planlosigkeit und Aufnahme manches Unwichtigen vorgeworfen wird, so liefert sie doch viele bedeutende historische Documente. Wie für die Kirchengeschichte der erste Band, welcher Urkunden zur Geschichte der Wiedertäuferperiode enthielt, wichtig war; so ist es auch der vorliegende, in welchem sich die Urkunden über Synodal- und Archidiakonatgegenstände, über mehrere Stifte aus dem zwölften Jahrhundert, und über die Vogteien zweier Stifter finden.

Archiv für die Geschichte des Niederrheins, Herausgegeben von Th. Jos. Lacomblet. Düsseldorf (Elberfeld, b. Schönian). Bd. 1 in zwei Abtheil. 1831. 1832. XVI u. 448 S. 8.

Eine historische Sammlung, welche in vier Abtheilungen zerfallen, und 1) Sprach- und Rechtsdenkmäler, 2) Chroniken und ältere Geschichtsbücher, 3) topographische, und 4) genealogische Erläuterungen enthalten soll. Der vorliegende Band beginnt die erste Abtheilung, und enthält manches die Kirchengeschichte angehende, z. B. eine deutsche Beichtformel aus dem neunten Jahrhundert; Legende von dem heiligen Bonifacius und Heberolle des Stif-

lem, ubi res longa possessione firmata est. So nimmt er denn sogar keinen Anstand, das berüchtigte von Sylvester II. vorgeblich dem Könige Stephanus im J. 1000 ertheilte Privilegium, dessen betrüglicher Urheber sogar nachgewiesen ist, T. I p. 274 ss. als echt zu vertheidigen. Das Latein des Herausgebers in den Vorreden und Ueberschriften ist echt ungarisch. Beiläufig bemerken wir, daß das merkwürdige Schreiben Conradi Portuensis ad Archiep. Rothomag. vom J. 1223 über den albigensischen Papst in finibus Bulgarorum, welches hier T. III vol. I p. 425 in verstümmeltem Texte nach Matthäus Paris erscheint, sich vollständig in Martene thes. anecdot. T. I p. 901 und noch correcter in C. L. Hugo sacrae antiquitatis monumenta, Stivagii 1725 fol. p. 115 findet. Dann machen wir noch darauf aufmerksam, daß das, soviel wir wissen, noch ungedruckte lateinische Original der Reisebeschreibung des Franciscaners Wilh. Ruysbroek (s. m. Kirchengesch. Bd. 2 Abth. 2 S. 646) hier T. IV vol. II p. 261 ss. zum großen Theile abgedruckt ist.

Unter den neuen Ausgaben von schon früher gedruckten Werken des Mittelalters steht das bei Weber in Bonn erscheinende

Corpus Scriptorum historiae Byzantinae

oben an, welches nach dem Abscheiden Niebuhrs, des verdienstvollen Begründers, auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae in nicht minder rascher Folge fortgesetzt wird. Es sind erschienen P. XX Io. Cantacuzenus cura Schopeni vol. II. 1831. vol. III. 1832 (womit dieser Schriftsteller zu Ende gebracht ist). Ioannis Malalae chronographia ex rec. Lud. Dindorfii. 1831. Chronicon paschale ad exemplar Vaticanum rec. Lud. Dindorfius. voll. II. 1832.

Unter diesen Ausgaben ist die des Chronicon Paschale für die Kirchengeschichte bei weitem die wichtigste und desto erfreulicher, je mehr darin für den Text hat geschehen kön-

Diese erste kritische Ausgabe der otfriedischen Evangelienharmonie ist eben so wie die kurz vorher erschienene erste Ausgabe der ungefähr gleichzeitigen altsächsischen Evangelienharmonie (Heliand, herausgeg. von Schmeller, s. Stud. u. Krit. 1831 Heft 3 S. 622) für den Kirchenhistoriker nicht minder bedeutend als für den deutschen Sprachforscher. Ueber dasjenige, was früher für Otfried geschehen ist, vergl. Hoffmann's Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Litteratur Th. 1 (Breslau, 1830) S. 38 ff.

De Agobardi Archiepisc. Lugdunensis vita et scriptis, commentatio, — quam — in Acad. Ludoviciana ad summos in Philosophia honores rite capessendos d. 21. Oct. 1831 publice defendet Car. Bern. Hundeshagen. Pars 1. Agobardi vitam continens. Giessae. 94 S. 8.

Von Agobard's äußerem Leben ist außer seiner Theilnahme an der Empörung der Söhne Ludwigs d. Fr. gegen ihren Vater wenig bekannt, und so gibt auch diese Schrift mehr eine Darstellung der kirchlichen Verhältnisse unter den Carolingern, als eine Lebensbeschreibung Agobard's. Sie verdient als Probeschrift alles Lob, und zeuget von Fleiß und Urtheil: die Sprache läßt indeß hin und wieder Ausstellungen zu. Der zweite Theil, in welchem die Schriften Agobard's zu behandeln, und das innere Leben, die Grundsätze und die Denk- und Sinnesart dieses merkwürdigen Mannes zu erörtern seyn werden, wird manche Gegenstände zur Sprache bringen, welche noch nicht so, wie sie es verdienen, durchforscht sind.

Möhler aus und über Pseudoisidor in der tübinger theologischen Quartalschrift Jahrg. 1832 Heft 1 S. 1 ff. Beschluß der früher im Jahrg. 1829 Heft 3 erschienenen Abhandlung (s. Studien u. Krit. 1830 Heft 2 S. 467). Der Verf. untersucht hier die pseudoisidorischen Decretalen von einer Seite, von welcher dieß noch gar

so wenigen Widerspruch fanden: es waren Neuerungen, aber solche, welche Abhülfe allgemein gefühlter Uebel versprachen. Zuletzt widerlegt der Verf. sehr bündig die neuerdings wiederholte Meinung, daß jene Decretalen in Rom zur Zeit Karls d. Gr. geschmiedet seyn könnten. Wir wünschen sehr, daß diese treffliche Abhandlung in einem besonderen Abdrucke, in welchem der Verf. vielleicht auch zu einigen Veränderungen Gelegenheit hätte, einem größeren Publicum zugänglich würde. Zu S. 35 bemerken wir noch, daß die Briten nicht immer Ostern mit den Juden zusammen feierten, sondern nur dann, wenn das jüdische Pascha auf einen Sonntag fiel.

De fontibus et consilio Pseudo-Isidorianae collectionis, comm. in certamine litterario civium Acad. Georgiae Augustae d. IV. Iunii 1832 ex decreto ven. theol. Ord. praemio ornata, auctore Frid. Henr. Knust. Gottingae, 1832. 101 S. 4.

Ebenfalls ein schätzbarer Beitrag zu diesen Untersuchungen. Der Verf. sucht zuvörderst die pseudoisidorischen Figmente rein auszumitteln, gibt also an, welche Stücke der Sammlung älter als Ps. Isid. seyen, und bezeichnet dann andere, welche nach seiner Meinung mit Unrecht demselben abgesprochen seyen. Für den Ort des Betrugs hält er Mainz, als Zeit desselben nimmt er die Jahre 840 bis 845 an, den Benedictus Levita glaubt er mit Gewißheit für den Betrüger erklären zu dürfen. Der schätzbarste Theil der Abhandlung ist die Untersuchung über die Quellen des Ps. Isidorus. Blondell ist hier der vornehmste Vorgänger, hat aber doch manches zu thun übrig gelassen. Der Verf. beschreibt zuerst im allgemeinen die Art, wie Ps. Isidorus seine Quellen gebraucht hat, und gibt dann an, woher derselbe die Anfangs- und Schlußformeln seiner Decretalen, und seinen dogmatischen und moralischen Stoff entlehnt, aus welchen Quellen er die historischen Grundlagen für seine Erdichtungen erborgt, woher er endlich

Gersenisten und Kempisten hinzugefügt. Uns scheint das Uebergewicht der Gründe noch immer für Thomas v. Kempis zu sprechen und wir verweisen deßhalb insbesondere auf Silbert's Schrift (Stud. u. Krit., Jahrg. 1830. S. 469).

Regesta chronologico-diplomatica Regum atque Imperatorum Romanorum inde a Conrado I. usque ad Henricum VII. Die Urkunden der römischen Könige und Kaiser von Conrad I. bis Heinrich VII. 911 — 1313, in kurzen Auszügen mit Nachweisung der Bücher, wo solche abgedruckt sind. Von D. Joh. Friedr. Böhmer. Frankf. a. M. 1831. 284 S. 4.

Die Reichsgesetze von 900 bis 1400 nachgewiesen durch J. F. Böhmer. Frankf. a. M. 1832. 15 S. 4.

Wie verdienstlich und wie wichtig für die Kirchengeschichte sowohl als für die deutsche Geschichte diese mühevollen Arbeiten sind, wissen alle diejenigen, welche die Zerstreutheit dieser Urkunden in den verschiedensten Werken kennen. Natürlich werden auch diese Sammlungen manche Berichtigungen erhalten können, wie sie ihnen auch schon hin und wieder zu Theil geworden sind. Eine treffliche Grundlage für eine demnächst zu veranstaltende Ausgabe dieser Urkunden ist indeß hier gegeben worden, und es ist sehr erfreulich, daß ein österreichischer Geistlicher dem Vernehmen nach mit der Fortsetzung jener Regesta in gleicher Art sich beschäftigt. Zu den Reichsgesetzen S. 9 bemerken wir, daß die drei Ketzergesetze Friedrichs II., für welche Pertz das Datum Paduae, 22. Febr. 1239 aufgefunden hat, bei Harzheim Conc. Germ. III, p. 509 das Datum Paduae, 22. Febr. 1224 haben.

IV. Bearbeitungen der Universal-Kirchengeschichte.

Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche von D. Aug. Neander. Zweiten Bandes dritte

sionen unter den Heiden. Berlin, 1832. 106 und 124 S. 8.

Der siebente und achte Jahresbericht (f. 1830 u. 1831) jener Gesellschaft sind unter dem obigen Titel vereinigt und in den Buchhandel gegeben.

Reginald Heber's, Lordbischofs von Calcutta, Leben und Nachrichten über Indien, nebst einem Abrisse der Geschichte des Christenthums in Indien, herausgegeben von Friedrich Krohn. Bd. 1. Berlin, 1831. X u. 404 S. 8. (Höchst anziehend.)

VI. Geschichte der Anfeindungen des Christenthums.

Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthume. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus von D. Baur. Tübingen, 1832. 235 S. 8.
ist zugleich in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1832, Heft 4 und als selbstständige Schrift erschienen. Nach einem Abriß des Lebens, Lehrens und Wirkens des Apollonius, wie Philostratus dasselbe darstellt, zeigt der Vf. auf eine überzeugende Weise, daß das Ganze, wenige Grundzüge abgerechnet, eine mit durchgehender Beziehung auf Christum und das Christenthum abgefaßte Dichtung sey, und daß die neuplatonischen Lebensbeschreibungen des Pythagoras denselben Charakter und dieselbe Beziehung theilten. Daß aber bei dem Philostratus eine das Christenthum anerkennende Gesinnung anzunehmen sey, daß er den religiösen Glauben der Indier historisch treu schildere, daß auch seine Ansicht von dem Einflusse der indischen Religion und Philosophie auf die Hauptvölker der alten Welt wahr sey, und daß dieser Einfluß sich auch in Griechenland seit alter Zeit nachweisen lasse, davon hat uns der Vf. nicht überzeugt.

De impostura religionum breve compendium, seu liber de tribus impostoribus. Nach zwei Manuscripten und

neuesten Kirchenverhältnisse im römisch-katholischen Polen. Correctheit in den Abdrücken der Urkunden muß von einem solchen Werke mehr als alles Andere gefordert werden: daher ist es uns sehr aufgefallen, daß in der Bulle Ad Dominici Gregis custodiam p. 412 vier ganze Zeilen ausgefallen sind. Die Kirchenpragmatik der süddeutschen Fürsten S. 323 hätte hinter den folgenden der Zeit nach älteren Urkunden ihren Platz finden sollen. Auch vermißt man die aus jener Pragmatik hervorgegangene Verordnung jener Fürsten vom Januar 1830.

VIII. Geschichte der innern Verfassung der Kirche, der Hierarchie, der Concilien und der Kirchengesetze.

Ursprünge der Kirchenverfassung des Mittelalters, von K. D. Hüllmann. Bonn, 1831. 218 S. 8.

Es kann der Kirchengeschichte nur vortheilhaft seyn, wenn sich so gründliche, nichttheologische Geschichtsforscher, wie der Hr. Vf., derselben theilweise zuwenden, da man von ihnen größere Unbefangenheit von manchen unter den Männern von Fach hergebrachten Meinungen erwarten darf. Der Vf. führt in der vorliegenden Schrift die Verfassungsgeschichte der christlichen Kirche bis auf die Zeit des Pseudoisidorus. In dem ersten, die Kirche des römischen Reiches betreffenden Theile dürfte die Verschiedenheit der Provinzen, namentlich der Unterschied zwischen Morgenland und Abendland nicht gehörig berücksichtigt seyn: auch scheinen die Zeiten nicht immer hinlänglich auseinander gehalten zu seyn. Ich glaube in dieser Beziehung auf meine Kirchengeschichte verweisen zu dürfen, in welcher die Verfassungsgeschichte mit vieler Sorgfalt, und mit Hervorhebung mehrerer bis dahin nicht gehörig beachteter Puncte gearbeitet ist. Im Einzelnen könnten wir über Vieles mit dem Vf. rechten, was uns auf einer unrichtigen Deutung oder Beurtheilung der Quellen zu beruhen scheint. Indeß der Raum gestattet nur weni-

Mann, der seine academischen Jahre wohl angewendet hat: aber eine genügende Lösung dieser eben so schwierigen als interessanten Aufgabe hat er nicht gegeben. Während es ihm obgelegen hätte, die Ereignisse nur so weit zu berühren, als nothwendig war, um aus denselben die beiden mit einander zu vergleichenden Zustände genau auszumitteln, und diese dann scharf einander gegenüberzustellen: erzählt er zu viel, auch nicht hierher gehöriges, übergeht dagegen wichtiges, und so tritt dann die merkwürdige Epoche in ihrem Umschwunge keineswegs klar und vollständig dem Leser vor Augen. Auch finden sich einige historische Verstöße, z. B. p. 102 Not. 1 über das Pallium, p. 105 Not. 3 über Berengarius, die indeß wohl dadurch zu erklären sind, daß der Vf. durch den Tod an einer Revision seiner Schrift gehindert wurde.

Augustini Theineri comm. de Romanorum Pontificum Epistolarum Decretalium antiquis collectionibus et de Gregorii IX P. M. Decretalium codice. Accessit quatuor Codd. Mss. in Biblioth. Regio-Acad. Vratislaviensi asservatorum, Gregorianam Decretalium collectionem continentium accurata descriptio. Lips. 1829. 79 S. 4.

Recherches sur plusieurs collections inédites de Décrétales de moyen âge par Aug. Theiner. Paris, 1832. 66 S. 8.

Ueber Ivo's vermeintliches Decret. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts und insbesondere zur Kritik der Quellen des Gratian, von D. Aug. Theiner. Nebst einem Quellen-Anhang. Mainz, 1832. 111 S. 8.

Wir können hier nur im Allgemeinen auf diese Schriften, als auf die Resultate mühsamer Collationen und Vergleichungen von Decretalensammlungen, auch vieler handschriftlichen, aufmerksam machen, und sie der Beachtung empfehlen. Die dritte Schrift, in welcher erwiesen wird,

Zeit erhalten haben. Nach dem Vf. hat Christus auch im Falle des Ehebruchs nur die Scheidung von Tisch und Bette gestattet: und die Kirche hat diesen Grundsatz von Anfang an unverbrüchlich festgehalten. Sollte denn der Vf. wirklich, um nur das ihm am nächsten liegende anzuführen, Causa XXXII, Qu. VII, c. 17. 18. 19. 23. 24 nicht kennen? Die Ehe soll stets für ein Sacrament gehalten seyn, und als solches (S. 21) von Tertull. de praescr. c. 40 bezeichnet werden. Kann der Vf. es leugnen, daß nach seiner Argumentation wegen der unmittelbar folgenden Worte auch der Ascetenstand dem Tertullian ein Sacrament gewesen seyn muß? Wenn nur von den Ehegesetzen der neuesten Zeit eine genügende historische Darstellung gegeben wäre, namentlich über das österreichische Eherecht, und das Verhalten der Kirche zu demselben, und über die schwankenden Grundsätze der Kirche in Beziehung auf die gemischten Ehen! Indeß in Beziehung auf die neueste Zeit ist der Vf. auffallend kurz.

Vollständige Sammlung der Cölibatgesetze für die katholischen Weltgeistlichen von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten mit Anmerkungen von D. F. W. Carové (auch unter dem Titel: Ueber das Cölibatgesetz des römisch-katholischen Klerus. Zweite Abtheilung). Frankfurt a. M., 1833. XV u. 772 S. 8.

IX. Geschichte des Cultus.

Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche von D. J. Chr. W. Augusti. Leipzig. Bd. 11. 1830. Bd. 12. 1831. 8.

Der 11te Band behandelt die gottesdienstlichen Personen und Oerter, der 12te und letzte Band die heiligen Sachen, und in zwei Anhängen die Symbole, die aus der Kirche in das gesellschaftliche Leben übergegangen sind, und die Erklärung einiger Bilderkreise.

tur verdiente Vf. bearbeitet hier ein noch so gut wie ungebautes Feld derselben, und bringt mit seltener Belesenheit unerwartet Vieles und Merkwürdiges für dasselbe zusammen. Der gewöhnliche Kirchengesang bis auf Luther war lateinisch: deutsche Lieder entstanden zuerst für außerordentliche Festlichkeiten, durch welche das Volk stärker in Anspruch genommen wurde, wie Wallfahrten, Kirchweihen und dergleichen. Bis zum zehnten Jahrhundert beschränkte sich der kirchliche Gesang des Volkes auf das Singen der Worte Kyrie eleison, die denn oft in Kyrieles oder Kyrieleis verwandelt wurden. An diese Worte schloß sich daher auch die erste geistliche Poesie an, so daß dieselben zu Refrains wurden, weßhalb denn auch die geistlichen Lieder den Namen Leisen (von Kyrieleis) erhielten. Der Vf. schildert nun die Entwickelung dieses geistlichen Gesanges durch alle Jahrhunderte und bringt die erhaltenen Reste desselben bei, weiset dann die Uebersetzungen und Nachbildungen lateinischer Kirchenlieder im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, und endlich die zu Ende des funfzehnten und zu Anfange des sechzehnten Jahrhunderts in Sammlungen und Flugblättern verbreiteten geistlichen Lieder nach. Wir wünschen diesem Buche die ihm gebührende Aufmerksamkeit.

Ad Auspicia Professionis Philosophiae Ordinariae in Acad. Georgia Augusta rite capienda invitat Iac. Grimm. Inest Hymnorum veteris Ecclesiae XXVI interpretatio theotisca nunc primum edita. Gottingae, 1830. 76 S. gr. 4.

Es ist dieß eine deutsche, wahrscheinlich dem Anfange des neunten Jahrhunderts angehörige Uebersetzung von 26 theils wirklich, theils vorgeblich ambrosianischen Kirchenliedern, welche der Hr. Vf. aus der Abschrift des Franciscus Junius, welche in Oxford verwahrt wird, wiederum abschriftlich erhalten hat. Sie ist nicht in Versen, also auch nicht mit dem Zwecke verfaßt, vom Volke gesungen

bürgt schon hinlänglich für die Gründlichkeit dieser Forschungen.

X. Geschichte des Mönchthums.

Monumens des Grands-Maitres de l'Ordre de Saint-Iean de Iérusalem, ou vues des tombeaux élevés à Iérusalem, à Ptolémaïs, à Rhodes, à Malte etc. accompagnés de notices historiques sur chacun des Grands-Maitres, des inscriptions gravées sur leurs tombeaux, de leur armoiries etc. publiés par Mr. le Vicomte L. F. de Villeneuve-Bargemont. Paris. Tomes II. 1829. XX u. 317 S. u. 467 S. gr. 8.

In diesem glänzend ausgestatteten Werke sind die Abbildungen der jetzt verschwundenen Grabmäler der Großmeister nach Zeichnungen, welche der Graf von Bloise, Comthur des Ordens, aus einer im Ordensarchiv in Malta früher befindlichen Sammlung copirt hatte; die der noch vorhandenen aber nach Zeichnungen, die an Ort und Stelle aufgenommen sind, in Steindruck ausgeführt. Außerdem finden sich hinter dem ersten Theile die Ansichten der Orte, welche nach einander die Hauptsitze des Ordens waren, und hinter dem zweiten die Umrisse einer Reihe von Frescogemälden, welche im großmeisterlichen Palaste in Malta befindlich, die bedeutendsten Ereignisse aus der älteren Geschichte des Ordens darstellen. Die Biographieen der Großmeister haben mit Ausnahme der letzten keinen historischen Werth; aber über die Einnahme Malta's durch Bonaparte und die Schicksale des Ordens von da an bis auf die neueste Zeit findet man hier eigenthümliche Aufschlüsse und Urkunden, welche der Vf. mehreren Mitgliedern des Ordens verdankt.

Ueber die Verhältnisse des deutschen Ordens zum päpstlichen Stuhle unter dem letzten Hochmeister, Markgrafen Albrecht, von Faber

in den historischen und litterarischen Abhandlungen der

F. O. Baumgarten-Crusius, Jena, 1832. Zwei Abtheilungen. 1312 S. 8.

Dieß Werk zerfällt in eine Einleitung, eine allgemeine und eine specielle Dogmengeschichte. Die Urtheile des Vfs. über die historischen Erscheinungen, welche das Eigenthümliche des Werks bilden, können wir nicht immer theilen: ohne Zweifel werden sie aber anregend und dadurch wohlthätig auf die Wissenschaft wirken. Dogmengeschichte ist dem Vf. Darstellung der verschiedenen Lehren und Meinungen über Religion und Christenthum, welche in der christlichen Kirche statt gehabt haben: sonach gehören ihm auch alle Ketzereien und singuläre Meinungen Einzelner zu derselben. Wir verstehen unter Dogmen nur die von der Kirche anerkannten Lehren, die kirchlichen Lehrsatzungen, betrachten die Dogmengeschichte als die Geschichte der Genesis der kirchlichen Dogmatik, und gestatten den Ketzereien und theologischen Meinungen nur so weit Zutritt zu derselben, als sie auf die Ausbildung kirchlicher Dogmen eingewirkt haben.

D. W. Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Dritte Auflage mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten und Fortsetzungen versehen von D. Daniel v. Cölln. Erste Hälfte. Cassel, 1832. XVIII und 508 S. 8.

Das münscher'sche Lehrbuch ist zwar in dieser neuen Auflage um mehr als das Vierfache erweitert worden, hat aber auch in demselben Grade durch die auf dem Titel angegebenen Zusätze des Herausgebers an Brauchbarkeit gewonnen. Nach unserer Ueberzeugung eignet es sich vorzüglich dazu, den Theologie Studirenden zum Selbststudium empfohlen zu werden. Möge nur der beklagenswerthe Tod des Herausgebers der Vollendung des Werkes nicht zu große Schwierigkeiten entgegengestellt haben.

Kritische Geschichte des Urchristenthums durch Aug.

die Ausstellungen, welche insbesondere Kant gegen diesen Beweis machte, nicht die anselmische Form, sondern die Gestalt desselben, zu welcher er von spätern Philosophen, namentlich von den Wolfianern verkehrt worden sey, treffen. Dann wird zur vollständigeren Beurtheilung des anselmischen Ideenganges auch die Beweisführung des Monologium mitgetheilt und beurtheilt.

Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, dargestellt von K. Bähr. Sulzbach, 1832. VIII u. 184 S.

Man findet hier eine vollständige Sammlung der wichtigsten Stellen der älteren Kirchenväter über jene Lehre mit guten erläuternden Anmerkungen. Um das negative Resultat, daß in denselben keine stellvertretende Genugthuung gelehrt werde, zu erweisen, ist fast zu viel angewendet worden. Dagegen hätte in den mannichfaltigen Aeußerungen der Väter über diese Lehre die höhere Einheit nachgewiesen werden sollen. Diese höhere Einheit liegt in dem Grundgedanken, daß das durch Adam Verlorene durch Christum den Menschen wieder erworben sey. Eben deßhalb wird die Lehre von der Erlösung erst klar, wenn die Lehre von den Folgen des Sündenfalls, wie sie diese Zeit faßte, vorangestellt ist.

Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, von Fr. Karl Meier. Mit einer Abhandlung von dem G. K. R. Paulus über die Frage: Was lehrt die Dogmengeschichte über das Mystische in der Abendmahlslehre? zur Warnung gegen den Mysticismus überhaupt. Heilbronn, 1832. XXIV u. 123 S. 8.

Die Abhandlung von Paulus zeigt klar und treffend, wohin man gerathe, wenn man in einfachen Aussprüchen Jesu geheimnißvolle Andeutungen suche. Die Schrift selbst gibt mehr als sie verspricht, nämlich eine

Darstellung der Lehre von der Bedeutung der Elemente des Abendmahles von der Einsetzung desselben bis auf die neueren Zeiten. Im Allgemeinen löset sie ihre Aufgabe ziemlich gut, und erleichtert namentlich durch zahlreich mitgetheilte Originalstellen das tiefere Eindringen in den Sinn der Schriftsteller. Hin und wieder sind einzelne Lehrformen nicht scharf genug oder auch wohl unrichtig dargestellt. Insbesondere ist uns dieß bei Berengarius (S. 60) und bei Luther (S. 103) aufgefallen. Da der Vf. auf die Ketzersecten des Mittelalters eingeht, so durften die Katharer oder Manichäer nicht fehlen. Endlich dürften in einer Geschichte der Transsubstantiation auch wohl die Speculationen der Scholastiker über diese Lehre vollständig erwartet werden können.

XII. Geschichte der theologischen Wissenschaften.

De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber. Scripsit Caesar a Lengerke. Regimonti Prussorum, 1831. XVI u. 285 S. kl. 8.

Die Fortsetzung der Abhandlung de Ephr. S. S. interprete (s. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2, S. 480), welche mit gleicher Gründlichkeit handelt 1) über Quellen und Hülfsmittel der Schriftauslegung des Ephraem; 2) über den Zustand der Hermeneutik in jener Zeit, insbesondere in Syrien und Mesopotamien; dann 3) Ephr. Lehre über die heilige Schrift, Art und Grundsätze seiner Auslegung; und endlich 4) sein Auslegungsverfahren durch Beispiele erläutert.

Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, dargestellt von D. Alb. Liebner. Leipzig, 1832. VI u. 509 S. 8.

Der Vf., welcher bereits in unserer Zeitschrift (Jahrg. 1831, Heft 2, S. 254 ff.) durch seinen Beweis, daß der vermeinte tractatus theologicus des Hildebert v. Tours nichts anders sey, als die vier ersten Bücher der Summa

sententiarum des Hugo, von seinem genaueren Studium des Letztern Zeugniß gegeben hatte, liefert in dieser Schrift eine treffliche Monographie, welche wahrhaft die Geschichte der theologischen Wissenschaft fördert, und daher allen Freunden derselben dringend empfohlen werden muß. Sie enthält 1) in einer Einleitung die früheste Geschichte der Schule von St. Victor, das Leben Hugo's, Bezeichnung seiner theologischen Richtung, deren Verhältniß zu anderen, und Einfluß auf andere; 2) Erörterung der Methode Hugo's in der weltlichen Wissenschaft; 3) seiner Methode des Schriftstudiums; 4) seiner scholastischen, und 5) seiner mystischen Methode, wo Andeutungen über das Wesen des Mysticismus überhaupt vorangeschickt werden. Endlich 6) Hugo's dogmatisch-moralisches Lehrsystem auf dem Grunde seines Werkes de sacramentis. In einem kritischen Anhange mustert der Vf. zuerst die Ausgaben des Hugo, und prüft dann die Echtheit einzelner Schriften desselben. Mehrere, welche Oudinus dem Hugo abspricht, werden für echt erklärt, dagegen wird die Unechtheit von allen vier Büchern de anima, und der Schriften de fructibus carnis et spiritus, Apologia de verbo incarnato, tres collationes de verbo incarnato, und Speculum Ecclesiae ausführlicher dargethan. Die Unechtheit mehrerer andern war schon durch Oudinus und die Benedictiner (Hist. litt. de la France XII, p. 1 ss.) hinlänglich erwiesen.

XIII. Geschichte der Religiosität und Sittlichkeit, Biographieen frommer Personen.

Wir nennen hier zuerst zwei beachtungswerthe Werke, von denen das Erste die Geschichte der christlichen Religiosität und Sittlichkeit als einen Theil seiner allgemeinern Aufgabe berührt, das Zweite aber dieselbe unmittelbar als Hauptzweck behandelt.

Europäische Sittengeschichte vom Ursprunge volksthümlicher Gestaltungen bis auf unsere Zeit von Wilh.

älteste ist der Meinung des Herausgebers nach aus dem neunten Jahrhundert: wir halten sie ihrem Geiste und ihrer Sprache nach für ein Product des zehnten Jahrhunderts. Historischen Werth hat sie durchaus nicht. Die Sprachfehler des Vfs. und die dazu gekommenen Druckfehler machen sie oft unverständlich.

Vincentius Ferrer nach seinem Leben und Wirken, dargestellt von D. Ludwig Heller. Berlin, 1830. VI u. 167 S. 8.

Eine treffliche Monographie über den merkwürdigen Dominicaner, welcher in der Zeit des päpstlichen Schisma als Bußprediger so ungeheuern Eindruck machte.

XIV. Ketzergeschichte.

Die Christusparthei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Von D. Baur (in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1831, Heft 4, S. 61 ff.).

Die petrinische Parthei und die Christusparthei in Korinth sollen nicht zwei verschiedene Partheien, sondern nur zwei Namen derselben judenchristlichen Parthei gewesen seyn, welche den Paulus deßhalb nicht als Apostel anerkannt habe, weil er nicht den Herrn gesehen und dessen mündlichen Unterricht genossen habe. Die Polemik dieser Parthey, welche, an vielen Orten zerstreut, überall den Namen des Petrus zum Panier nahm, gegen den Paulus wird erörtert. Auch in Rom sey sie sehr bedeutend gewesen, und von ihr sey die Fabel von dem Aufenthalte und Märtyrerthum des Petrus in Rom abzuleiten. Daß dieß eine Fabel sey, sucht der Vf. weitläuftig zu erweisen: nebenbei widerspricht er auch der Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli in Rom. Unter dem Bischofe Victor habe man angefangen, das Uebergewicht des Judaismus in Rom zu bekämpfen: und damals seyen dort

angehörig citirt, da doch der Anhang dieses Buchs bekanntlich unecht ist.

Beglückwünschung, Sr. Hochwürden dem Hrn. D. G. J. Planck, Oberconsistorialrathe ꝛc. zur Feier seiner funfzigjährigen Amtsführung am 15. Mai 1831, dargebracht von der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen. Nebst einem Versuche über den Ursprung des Gnosticismus von D. J. A. Möhler. Tübingen. 30 S. 4.

Diese Schrift ist in ihren persönlichen Beziehungen eben so sehr ein erfreuliches Zeichen der Zeit, als in ihrem Inhalte beachtungswerth für die Wissenschaft. Der geistreiche Vf. will zeigen, daß die Gnosis aus dem Christenthume ganz unmittelbar und directe hervorgegangen sey, und zwar aus der Verachtung gegen die Erscheinungswelt, welche in ihrer Uebertreibung zu der Meinung hingeführt habe, daß die äußere Welt das Böse selbst sey. Dieser aus blindem Gefühle entsprungene Wahn habe erst nachher sich zu einer speculativen Begründung genöthigt gesehen: und so sey in der Geschichte der Gnosis jener Gefühlsdrang das Erste, die speculative Richtung erst das Folgende. Daß bei vielen Gnostikern dieser Entwickelungsgang stattgefunden habe, geben wir gern zu: aber wir glauben, daß schon bei jedem Einzelnen sich an jene Gefühlsrichtung eine derselben entsprechende Speculation angeschlossen haben müsse, da die Erstere nothwendig nach einer Ergänzung und Befestigung durch die Letztere streben mußte: wir glauben ferner aber auch, daß bei Andern die Speculation den Anfang machte, und dieß um so mehr, da die ganze Zeit zu schwärmerischer Speculation geneigt war, und zu den gnostischen Speculationen eine Menge Materialien bereits in Vorrath hatte. Auf keinen Fall können wir daher ältere, bloß jener Gefühlsrichtung folgende, und spätere speculative Gnostiker unterscheiden. Wir stimmen ferner mit dem Vf. völlig darin überein,

Systems. Wie der geistreiche Verfasser, indem er den Geist und Zusammenhang desselben zu enthüllen sucht, sehr häufig Veranlassung findet den Behauptungen anderer Forscher zu widersprechen; so wird er es nicht auffallend finden, wenn auch wir mit manchen seiner Behauptungen nicht übereinstimmen zu können erklären, obgleich uns hier der Raum zu näheren Erörterungen über dieselben gebricht. Wir bemerken nur, daß die symbolischen Erläuterungen und die zum Zwecke derselben von allen Seiten herbeigeführten Parallelen, so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn sich auch in ihnen kundgibt, uns nicht alle haben einleuchten wollen, und uns oft die Individualität des Manichäismus mehr zu verwischen, als zu erläutern scheinen. Alsdann untersucht der Verf. das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthume, Judenthume und Christenthume, verwirft die Meinung, daß derselbe eine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums sey, und leitet ihn dagegen vorzugsweise aus dem Buddhaismus ab, indem er dem Zoroastrismus nur einen geringern Grad von Einwirkung zugesteht. Die Verwandtschaft mit dem Buddhaismus scheint uns indeß, offen gestanden, durch einige Gewaltthätigkeit gegen beide Systeme herausgebracht zu seyn. Der Buddhaismus läßt das Böse und die Materie sich im Lichtreiche selbst durch Störungen, und in stufenweisem Sinken, entwickeln. Auf diese Weise strömen abwechselnd die Welten aus dem Lichtreiche aus, und in dasselbe zurück: das endliche Ziel dieses Wechsels ist aber die Versenkung des Alls in das Nichts (s. Studien und Krit. 1830, Heft 2, S. 376 ff.). Im Manichäismus ist das Böse wie das Gute etwas Selbstständiges und Unveränderliches: die theilweise Vermengung der beiden Reiche hat die Weltschöpfung veranlaßt: das endliche Ziel des Weltlaufs ist die Scheidung des Entgegengesetzten, und das ewige Fürsichbestehen der beiden Reiche. Der Hr. Vf. will dennoch in beiden Syste-

Werk, wie das vorliegende, eine eingehendere Prüfung erfordert, zu welcher es hier an Raum gebricht.

Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Ein historisch-kritischer Versuch von F. Trechsel. Bern, 1832. VIII u. 128 S. 8.

Eine recht wackere und gründliche Schrift. Sie beantwortet zuerst die Frage, wie urtheilten Manes und seine Schule über die kanonischen Schriften der katholischen Kirche, und welche (apokryphische) fügten sie denselben noch außerdem bei? (Nach dieser Fassung der Frage hätte freilich auch der erste Theil des Titels anders gefaßt seyn sollen: denn unter Kanon der Manichäer lassen sich nur die Normalschriften derselben verstehen, also besonders die Schriften des Manes, von denen hier nicht die Rede ist.) Dann wird über die Kritik, und zwar über die Textkritik und über die historische Kritik, und endlich über die Exegese der Manichäer gehandelt.

Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte so wie zur Einleitungswissenschaft in die Schriften des Neuen Bundes, von D. Lobegott Lange. Zweites Bändchen, mit dem besondern Titel: Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicäischen Synode, kritisch und pragmatisch nach den Quellen bearbeitet. Leipzig, 1831. 212 S. 8.

Nach dem Vf. verdankte die in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene Lehre von dem θεὸς λόγος insbesondere der gleichzeitig hervortretenden und um sich greifenden bischöflichen Hierarchie den Sieg über die alte Lehre von Christo, als deren Vertheidiger die Monarchianer auftraten. Auf Seiten der bischöflichen Angreifer findet er Haß und Verfolgungssucht, Hinterlist, unverschämte Verläumdungssucht, boshafte Consequenzmacherei, hämische Mißdeutung: die Monarchianer, selbst Paulus von Samosata, erscheinen ihm dagegen in jeder Beziehung im vortheilhaftesten Lichte. Außerdem verwirft er die

oire des sectes religieuses, qui sont nées, se sont odifiées, se sont éteintes dans les différentes contrées ı Globe depuis le commencement du siècle dernier squ'à l'époque actuelle, par M. Grégoire. Nou- lle édition corrigée et considérablement augmentée. Tomes. Paris. 1828. 1829. 8.

eses Werk, welches in seiner neuen Ausgabe sehr hrt ist, enthält wohl die vollständigste Uebersicht der n, nicht bloß christlichen, sondern auch deistischen ıdischen Secten. So manches auch im Einzelnen etzen seyn mag, so hat doch der Vf. einen außeror- h reichen, nur durch ausgebreitete Bekanntschaften tene Kenntniß der verschiedensten Litteraturen er- ren Stoff zusammengebracht. Besonders wird aber von großem Werthe die Darstellung der religiösen isse in Frankreich und der daselbst entstandenen seit dem Anfange der Revolution in den ersten Thei- iben.

XV. Kirchengeschichte einzelner Perioden.

othèque des Croisades, par Mr. Michaud. Paris, 29. Première und Deuxième Partie XV u. 885 S.

ie enthält nicht nur für die Geschichte der Religio-
es Gottesdienstes und der kirchlichen Einrichtun-
erkwürdige Züge; sondern auch mehrere wichtige
isse empfangen manche Erläuterungen, z. B. die
tsunterhandlungen zwischen Spinola, Bossuet, Mo-
und Leibnitz. Angehängt sind 28 Actenstücke als
en. Die Kirchengeschichte der übrigen hannover'-
Provinzen ist kürzer behandelt.

räge zur Kirchengeschichte des Herzogthums Lauen-
rg, gesammelt und herausgegeben von Joh.
riedr. Burmester. Ratzeburg, 1832. X und
1 S. kl. 8.

t allgemeinerem Interesse ist nur der kurze 74 Sei-
haltende allgemeine Theil, namentlich die Abschnitte:
reformation, Generalvisitationen und Kirchenord-
und Nachrichten über die jetzige kirchliche Verfas-
Der besondere Theil über die einzelnen Kirchen
erzeichnissen der bei denselben gestandenen Predi-
n nur örtliches Interesse haben.

XVII. Geschichte der orientalischen Kirchen.

e historische Darstellung des gegenwärtigen Zustan-

sgegeben von Georg Wolfg. Carl Lochner.
irnberg, 1832. X u. 164 S. 8.
ich und empfehlenswerth.

n. historico-theologica de Wesseli Gansfortii cum
a, tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione
Belgio septentrionali. Auctore Guil. Muurling,
n summos in theologia honores consequeretur. Pars
or. Traiecti ad Rhen. 1831. XVI u. 131 S. gr. 8.
die neuerdings in Holland erschienenen verdienstli-
earbeitungen wichtiger Puncte der vaterländischen
geschichte reihet sich diese Monographie auf eine
werthe Weise an. In der vorliegenden Pars prior
Wessel's Leben mit Genauigkeit und Sorgfalt erzählt:
angehängte Disquisitiones erörtern einzelne Gegen-
noch näher, namentlich die Quellen dieser Biogra-
Wessel's Namen, Geburts- und Todesjahr, Rei-
erdienste in Paris, medicinische Kenntniß, und
m. Wir sehen der Pars posterior, welche über die
iste des Mannes in Beziehung auf die Vorbereitung
formation in den Niederlanden handeln wird, be-
ntgegen.

bis er 1532 von seinen Gegnern vergiftet wurde. Sein Biograph Griese war 1574—1614 Prediger in Rostock. In dem vorliegenden Abdruck sind alle die Reformationsgeschichte im Allgemeinen betreffenden Nachrichten, und die die spätere Geschichte rostockischer Geistlichen betreffenden Notizen weggelassen.

Huldreich Zwingli's Werke. Erste vollständige Ausgabe durch Melchior Schuler und Joh. Schultheß. Bd. 2 Abth. 1. Der deutschen Schriften zweiter Theil, Lehr- und Schutzschriften zum Behufe des Ueberschritts aus dem Papstthum in die evangelische Wahrheit und Freiheit vom Apr. 1525 bis 1528, betreffend die Täuferei sämmtliche, u. betr. die streitige Abendmahlslehre von 1526 bis Jan. 1527. Zürich, 1830. 506 S.

Bd. 2 Abth. 2. Der deutschen Schriften dritter Theil, Lehr- und Schutzschriften, betr. die streitige Abendmahlslehre von 1527 bis Jul. 1528, liturgische u. poetische sämmtliche, und vermischte kleinere, meistens politische v. 1522 bis Juli 1526. Zürich, 1832. 528 S.

Huldrici Zuinglii opera, completa editio prima curantibus M. Schulero et I. Schulthessio. vol. III. Latinorum Scriptorum P. I. Didactica et Apologetica pro evincendo transitu in evangel. veritatem et libertatem ab anno 1521 ad 1526. Turici, 1832. VIII und 677 S. gr. 8.

vol. VII. Epistolarum a Zuinglio ad Zuingliumque scriptarum Pars prima. Turici, 1830. VIII u. 580 S. gr. 8.

Diese höchst wichtige Unternehmung (s. Studien und Krit. 1830 Heft 2 S. 487) ist langsamer vorgerückt, als man wünschen mußte. Ursachen davon waren die größere, die erste Berechnung weit übersteigende Ausdehnung der

Eine umfassende Darstellung der ganzen Zeit Ferdinands I., welche in diesen beiden Bänden erst bis zum J. 1528 reicht. Sie gibt mancherlei Neues, weiset aber die Quellen desselben nicht, wie es zu wünschen wäre, nach. Ihr Standpunct ist österreichisch und katholisch: gegen die ausführlich berücksichtigte Reformation wird gerade so viele Mäßigung beobachtet, als dienlich schien, um dem völligen Verwerfungsurtheile den Schein der Unpartheilichkeit zu geben. Die Reformation soll ungläubige Verneinung und das Resultat einseitiger Ausbildung der subjectiven Vernunft gewesen seyn. Möge uns doch der Verf. erklären, wie aus bloßer Verneinung die begeisterte Frömmigkeit entspringen konnte, durch welche sich doch unleugbar die Anhänger der Reformation unterschieden?

Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesacte von K. A. Menzel. Vierter Band; vom augsburg. Religionsfrieden bis zur Einführung der Concordienformel. Breslau, 1832. XXXIV u. 546 S. 8.

beschäftigt sich mit den kirchlichen Händeln der Evangelischen unter sich und mit den Katholischen in der angegebenen Zeit.

Abriß der Reformationsgeschichte Lüneburgs, und Beiträge zur Geschichte der Kirchen, Klöster, Capellen und Schulen der Stadt, auch Nachricht von den bislang allda gefeierten evangelischen Säcularfesten. Von Dr. Ludw. Wallis. Lüneburg, 1831. XXVI u. 282 S. gr. 8.

Die Kirchenreformation in Nassau-Weilburg im sechzehnten Jahrhundert. Mit einigen Urkunden und ungedruckten Briefen von Luther, Melanchthon und Schnepf. Von Dr. Nicol. Gottfr. Eichhoff. Weilburg, 1832. XVI u. 125 S. 8.

Beide Schriften sind allgemeiner Beachtung werth, da

hist. theol. Scripsit Frid. Car. Kraft. Hamburgi, 1831. 36 S. 4. (Vergl. Stud. u. Krit. 1831 Heft 3 S. 612).

Epistola gratulatoria ad D. Theoph. Iac. Planck, Id. Maii anni 1831 vitae quinquaginta per annos publicis in muneribus peractae solennia celebrantem, data ab Ord. Theologorum, qui Tubingae sunt, Evangelicorum, interprete Dr. Ferd. Christ. Baur. Addita est brevis disquisitio in Andreae Osiandri de iustificatione doctrinam, ex recentiore (Schleyermacher's) potissimum theologia illustrandam. Tubingae. 23 S. gr. 4.

Ueber die Zeit, in welcher der lutherische Katechismus in den protestantischen Gebietstheilen des jetzigen Königreichs Baiern, diesseits des Rheins, eingeführt worden ist, und in wiefern er nur in denselben ein symbolisches Ansehen erhalten habe. Nebst dem wörtlichen Abdruck eines früheren evangelischen Katechismus für die ehemaligen Markgrafschaften Ansbach u. Baireuth (v. J. 1528). Herausgegeben von Dr. Phil. Cas. Heintz. Erlangen, 1832. 80 S. kl. 8.

3. Geschichte der schweizerischen Reformation.

Das Leben Wilhelm Farel's, aus den Quellen bearbeitet von Melchior Kirchhofer. Erster Band. Zürich, 1831. VIII u. 251 S. 8.

Die Arbeiten des Verf.'s über vaterländische Kirchengeschichte sind zu sehr bekannt und geschätzt, als daß die vorliegende, mit welcher der treffliche Beitrag zu unseren Studien u. Kritiken 1831 Heft 2 S. 282 zu vergleichen ist, noch unserer Empfehlung bedürfte.

4. Geschichte der Reformation in andern Ländern.

Die Krönung König Christian's III. von Dänemark und

Die Wirksamkeit des Calixtus ermangelt noch immer einer genügenden Darstellung, obgleich sie in der Geschichte der deutsch-lutherischen Kirche ein höchst bedeutendes Glied bildet, und auch für die Folgezeit von einem nicht immer gehörig gewürdigten Einflusse gewesen ist. Diese Arbeit kann aber nur von einem Manne übernommen werden, welchem die auch für diesen Gegenstand ungemein reichen handschriftlichen Sammlungen der wolfenbüttelschen Bibliothek zu Gebote stehen, und welcher zu der Benutzung derselben die nothwendige Kenntniß der Zeit, und historischen Tact hinzubringt, um das Bedeutende von dem Unbedeutenden zu scheiden, das Zusammengehörige zusammenzufügen, und aus den verschiedenen Darstellungen das wahre Sachverhältniß herauszufinden. Alle diese Bedingungen vereinigen sich in dem Herrn Prof. Henke, wie aus den beiden vorliegenden Schriften erhellet, und wir sehen daher der Darstellung des Calixtus und seiner Zeit, welche demnächst folgen wird, mit Begierde entgegen.

Neuere Kirchengeschichte der hannoverischen Staaten von 1630 bis 1830, von Schlegel, s. oben unter Nr. XVI. S. 1218 f.

Dr. Joh. Albrecht Bengel's Leben und Wirken, meist nach handschriftlichen Materialien bearbeitet von M. Joh. Christian Friedr. Burk. Mit Bengels Bildniß. Zweite Auflage. Stuttgart, 1832. XII u. 579 S. 8.

Bengel ist nicht nur für die theologische Wissenschaft, sondern auch für die würtembergische Kirche, und für die Geschichte des Pietismus ein bedeutender Name. Die würtembergischen Pietisten haben von ihm ihren eigenthümlichen apokalyptischen Charakter erhalten, und bezeigen immer noch gegen seine apokalyptischen Schriften die höchste Verehrung. So tritt uns in dieser Schrift nicht nur eine

gleichender Hinweisung auf Deutschland, vorzüglich Preußen, von Theod. Fliedner. Essen, 1831. Erster Band, nebst zwei Steindrucktafeln, XVIII u. 392 S. Zweiter Band, nebst Kupfern und Planen, und einer Kritik der wichtigsten theologischen Litteratur Hollands vom 19. Jahrh. X u. 593 S. 8.

Die vorliegenden beiden Bände beschäftigen sich ausschließlich mit Holland, wo der Verf. neun Monate hindurch im J. 1823 für seine arme Kirche mit bedeutendem Erfolge collectirte. Was sich in dieser Zeit durch Anschauung und Erkundigung erfahren ließ, hat er gesammelt, und man muß seinen rastlosen Eifer in dieser Beziehung wirklich bewundern. So ist sein Buch mannichfach belehrend: schade nur, daß er sich nicht mit einfacher Darstellung des Erfahrenen begnügt, sondern sich auch eine Menge von absprechenden Urtheilen erlaubt, welche theils über seine Befähigung hinausgehen, theils aber auch die ihm obliegende Rücksicht gegen Personen, denen er Verbindlichkeit schuldig war, oft sehr verletzen. Dieß gilt namentlich von seinen Urtheilen über den Zustand der Kirche und Theologie in Holland. Man merkt es denselben überall an, daß der Verf. zwar mit der Orthodoxie der evangelischen Kirchenzeitung ausgerüstet, aber ziemlich fremd mit den kirchlichen und theologischen Verhältnissen Hollands dorthin kam: durch seinen neunmonatlichen Aufenthalt daselbst meint er aber in den Stand gesetzt zu seyn, nicht nur über alle kirchliche Einrichtungen und Anstalten, sondern auch über den kirchlichen und religiösen Geist, und über den Stand der Theologie in Holland völlig entscheidend urtheilen zu können, und geht sogar so weit, alle jetzt lebende holländische Theologen nach ihrer Gläubigkeit, Gelehrsamkeit und schriftstellerischen Verdiensten charakterisiren zu wollen. Da er in jener kurzen Zeit, die ohnehin noch durch sein Hauptgeschäft, das Collectiren, beschränkt

s derselbe größtentheils aus den officiellen Nachrichten schöpft ist, welche sich in den Archiven in Berlin finden.

Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten; wahr und unpartheilich dargestellt und mit besonderen Betrachtungen über einige Dogmen, und mit Verbesserungsvorschlägen versehen, von einem Mennoniten, dem Abraham Hunzinger. Speier, 1830. V u. 214 S. 8.

Die vorangeschickte geschichtliche Einleitung ist theils brauchbar, theils unbedeutend. Ueber den gegenwärtigen Zustand der Lehre und des Kirchenwesens der Mennoniten gibt das Buch gute Erläuterungen. Ob die wohlmeinten Rathschläge des Verf.'s, die Modification mehrer kirchlicher Grundsätze, und die Einrichtung eines geordneten Kirchen- und Schulwesens betreffend, bei seinen Glaubensgenossen Eingang finden werden, steht zu erwarten.

Religionssystem der Neuen Kirche aus den Quellen dargestellt von Dr. Joh. Friedr. Immanuel Tafel. Erster Band, erstes Heft: Ueber Religion und Offenbarung und deren Verhältniß zur Vernunft. Tübingen, 1832. X u. 70 S. 8.

Der Verfasser, ein bekannter eifriger Anhänger Swedenborg's, von dessen Schriften er in den letzten Jahren viele wieder herausgegeben hat, hat bei dieser Schrift einen apologetischen Zweck. Indessen wird dieselbe auch dem Bedürfnisse des Historikers, jenes System näher kennen zu lernen, entsprechen: denn sie ist ganz aus Swedenborg's Schriften, welche nach 1749 erschienen sind, zusammengestellt, und in den Noten mit Originalstellen belegt.

XXIII. Geschichte d
de

Historische Denkwü
VII. — oder über
Bartholomäu
ben. Zweiter B
8. Augsburg, 18

ergl. Studien u. Kr
h einseitige, aber d
ngswerthe Erzählun
einer mithandelnden
hätte die Actenstücke
sollen.

Historische Denkwü
nals Barthol.
Deutschland in d
genschaft eines a
landen, residiren
ben. Mit einem
schichtlichen Docu
so eben in Rom er
burg, 1832. XIV

Diese Denkwürdi
Nuntiaturstreitigkeite
in Köln eine bedeuten
Reihe von Rathschläg
chen Nuntien, welch
Erfahrung des Verfas

Wie lebte und sta
auf die neuesten B
ner Ganganelli's,
manuel Reich
56 S. gr. 8.

Der Verf. vertheidigt hier Clemens XIV. gegen einzelne
nschuldigungen der Jesuitenfreunde; dagegen sucht er
en Verdacht, als ob derselbe vergiftet worden sey, als
rundlos darzustellen. Wir wundern uns, daß er über
ie vorhandenen visa reperta der Aerzte und Chirurgen
icht einen Arzt zu Rathe gezogen hat.

Gutachten der theologischen Facultät von Freiburg über die Amtsverrichtungen der französischen katholischen Geistlichen, die den Verfassungseid leisteten. Mit Einleitung, ungedruckten Actenstücken, Uebersetzungen und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Heinr. Amann. Freiburg, 1832. XV u. 104 S. 8.

Dieses im J. 1798 zu Gunsten der geschworenen Prie-
er ausgestellte Gutachten veranlaßte damals einige Strei-
gkeiten, deren Geschichte hier aus den Acten der theolo-
schen Facultät in Freiburg erzählt wird. Da die Frage,
ie sich insbesondere bei dem Tode des Bischofs Gregoire
igte, in Frankreich immer noch Bedeutung hat, und auch
ıter dem deutschen katholischen Klerus auch jetzt noch
cht gleichförmig beantwortet werden wird, so ist jener
bdruck immer noch zeitgemäß.

Am Ende dieser etwas lang gewordenen Uebersicht
ögen die in Deutschland über den, wie es scheint, eben
schnell vorübergehenden, als abentheuerlichen St. Si-
onismus erschienenen Schriften erwähnt werden:

Der St. Simonismus oder die Lehre St. Simon's und seiner Anhänger. Nach dem Franzöſ. (d. h. nach französischen Quellen) dargestellt von Dr. Karl Wilh. Schiebler. Leipzig, 1831. 128 S. kl. 8.

Der Simonismus und das Christenthum. Oder beurtheilende Darstellung der simonistischen Religion, ihres Verhältnisses zur christl. Kirche, und der Lage des Christenthumes in unserer Zeit, von Dr. K. G. Bretschneider. Leipzig, 1832. 215 S. 8.

Der Saint-S
Philoſophie.
1831. 232 S

Die Saint-Si
Lechevalier,
in Illgen's Z
St. 2. S. 25

Der Saint-Si
M. Carl K
Theologie.

Göttingen, der

Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg:

Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung von Dr. C. Ullmann, Professor der Theologie in Halle. gr. 8. Hamburg, bei Friedr. Perthes. Geheftet 18 gl.

Diese Abhandlung empfiehlt sich besonders jüngern Theologen zur Begründung christlicher Ueberzeugung und zur Förderung eines lebendigen Studiums, und vermöge ihrer nicht ausschließlich gelehrten, sondern allgemein verständlichen Fassung ist sie auch für den größern Kreis nicht theologischer Leser geeignet.

Mit dieser Abhandlung wurden die theologischen Studien und Kritiken im J. 1828 eröffnet und bald nach dem Erscheinen derselben wurde der Verfasser von mehrern Seiten aufgefordert, sie besonders dem Druck zu überlassen. Er wollte es aber nicht thun, ohne die Schrift neu auszustatten, und so erscheint jetzt der Aufsatz, zwar im Ganzen derselbe, aber an vielen Stellen berichtigt und erweitert, an mehrern ganz neu bearbeitet.

So eben ist erschienen und an alle Buchhandlungen versandt worden:

Biblisches Realwörterbuch

zum Handgebrauch

für

Studirende, Kandidaten, Gymnasiallehrer und Prediger

ausgearbeitet

von

Dr. G. B. Winer,

Königl. Kirchenrath und ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Leipzig.

Zweite ganz umgearbeitete Auflage. 2 Bde. Preis 6 Thlr.

Der geehrte Herr Verfasser ist zu rühmlich in der gelehrten

Welt bekannt, als daß e
Ich bemerke nur, daß da
stärker ist, als die frühere
Der zweite Band so
Leipzig, im Juni 183

Bei Mohr in Heid

Umbreit, D. I. G.
clarissimis antiqui
4 gl. oder 18 kr.

Ferner ist erschienen

dogmatische

oder:

Die Selbstsucht in d
ner Artikel. Bet
Kirchenrath und o
gie an der Univer
in der acad. Buchh
2 Thlr. 12 Gr. o

Das Werk ist dem
ten Freunde freudig gew
Es beginnt die Vorrede
ihr Inhalt nicht, so un
unverschämt zu seyn, un
schenreden. Ihr Endzw
rede ists aufbehalten, ihr

Das Lehrgeschäft,
schwersten, denn es enthäl
ling, in allem, was er le
rer unabhängig bleibe.
zwar nicht mir, denn me
bald zu Ende, aber den j
lichst zu erleichtern, wird
eignet sich vornehmlich ei
dazu, gewählte — die bi
sich selbst begriffen und b
beurtheilen, heißt nichts
ist, das ihm gebührende
berfahren lassen u. s. w.
in folgende Rubriken: I.
Kritik. — II. Theil,
schung in der kirchlich-d
der mystischen Empirie.
und die Selbstbetrügung

ben. III. Theil, vom dogmatischen Lehrbegriff. Die Philosophie eine Institution der Kirche zur Entwickelung und Vollendung ihres Lehrbegriffs. Der absolute Zweifel, als das Mittel der Entwickelung des dogmatischen Lehrbegriffs. Das Pfaffen- und das Priesterthum in der evangelich-protestantischen Kirche als Hinderniß der Vollendung ihres Lehrbegriffs. Das eine Extrem. Das andere Extrem.

Gotha,

gedruckt mit Engelhard-Reyherschen Schriften.

ei Friedr. Perthes in Hamburg ist im Lauf dieses Jah-
rschienen:

hold, F. W., George von Frundsberg oder das deutsche Kriegs-
werk zur Zeit der Reformation. Mit Frundberg's Bildniß. 3 Thlr.

räge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren
Theologie in Dorpat. 1. Bd. gr. 8. 1 Thlr. 12 gl.

Th., Versuch über die zu den Studien erforderlichen Eigen-
ten und die Mitttel, dieselben am Knaben, Jüngling und Manne
rkennen. Eine gekrönte Preisschrift. 8. 1 Thlr. 4 gl.

g- und Gebetbuch, allgemeines evangelisches, zum Kir-
- und Hausgebrauch. 2 Theile. gr. 8. 2 Thlr. 20 gl.

n, Friedr., das Missionswesen in der Südsee. gr. 8. 15 gl.

zin, homiletisches, über die epistolischen Texte des ganzen
es, von J. A. Rehhof. 1. Bd. 1 Thlr.

orius, Ernst, die Lehre von Christi Person und Werk, in
esungen. gr. 8. 1 Thlr. 2 gl.

tengeschichte, europäische. 8. Lief. 2. Abth. 4 Thlr. 16 gl.
enthaltend:

ster, Geschichte der Teutschen. 4 Bd.

npen, Geschichte der Niederlande. 2. u. letzter Theil.

ück, Aug., Commentar zu dem Evangelio Johannis. Vierte
. gr. 8. 1 Thlr. 12 gl.

Commentar über die Bergpredigt. gr. 8. 2 Thlr. 6 gl.

ann, C., über die Sündlosigkeit Jesu. Ein apologetischer
ch. gr. 8. 18 gl.

ers, G. Fr., pragmat. Darstellung des Augustinismus und
gianismus. 2. Bd. gr. 8. 3 Thlr. 12 gl.
2. Theil dieses Werkes unter dem Titel: Darstellung des
ipelagianismus. 2 Thlr. 18 gl.).

Noch wird in diesem Jahr erscheinen:

ig Fabeln für Kinder. In Bildern gezeichnet von Otto
ter.

ber, Apostelgeschichte 2. Theil.

tengeschichte 9. Liefer., enthaltend:

jers, Geschichte von Schweden, 2. Bd.

ilath, Geschichte von Oesterreich, 1. Bd.

hagen von Ense: Zur Geschichtschreibung und Litteratur.

hrift für Archivkunde, 1. Heft.

Abhandlu

1. Grashof über di

2. Dähne über die C

Gedanken

1. Umbreit die Pro
digsten L

2. Schneckenburg

Recension

Göschel's neuere S

Uebersicht

Gieseler Uebersicht
